كاليستوس وير

الملكوت الداخليّ

تعريب كاترين سرور

تعاونيّة النّور الأرثوذكسيّة للنشر والتوزيع م.م.

كتاب صدر باللغة الفرنسيّة العام ١٩٩٣

Kallistos Wear
Le royaume intérieur

Editions le sel de la terre

تعاونية النور الأرثوذكسية للنشر والتوزيع م.م.

كاليستوس وير

الملكوت الداخليّ

تعريب كاترين سرور

١.

مقدّمة: دليلٌ لزمننا

"ونحن واقفون في هيكل مجدك، نخال أنّنا نقف في السماء" هكذا ترتّل الكنيسة الشرقيّة في ليتورجياها. كان المطران كاليستوس وير، أو طيموثي في ذلك الوقت، في السابعة عشرة من عمره، عندما تعرّف لأوّل مرة إلى الأرثوذكسيّة. وهذا اللقاء الأوّل ما زال في مخيّلته ذكرى حيّة ومضيئة. "حصل ذلك بعد ظهر يوم سبت. كنت أتمشّى في أحياء لندن عندما رأيت فجأة كنيسة لم أكن أعرفها. فدفعني الفضول إلى دخولها. الانطباع الأوّل الذي كوّنته كان الفراغ. لم يكن فيها شيء. لا منبر، لا كراسي أو مقاعد. فقط ردهة واسعة ومصقولة. وكان الظلام يخيّم على المكان. بعد قليل، إذ ألفت عيناي ذاك الظلام، لاحظت أنّ الكنيسة ليست فارغة كليّاً بل فيها أشخاص واقفون، بمحاذاة الجدران، وأيقونات تنيرها بعض المصابيح،

وجوقة تنشد في مكان ما منها. عندئذ تحول شعوري الأوّل بالفراغ إلى نقيضه، فأحسست بملء يفوق الطبيعة. كما استشعرت، من خلال الأيقونات ومجموعة المؤمنين الصغيرة، بالوجود السرّي للكنيسة غير المنظورة. أحسست كأنّني مشدود إلى الأعالي وما يرفعني كان أقوى منّي. أجل، لقد أُعطيت أنّ أرى السماوات على الأرض".

هكذا، عرف كاليستوس وير، من دون أن يعلم، ما اختبره موفدو (دير) القدّيس فلاديمير في القسطنطينية، في يوم من أيام السنة ٩٨٨ المباركة. يقول وير: "لما قرأت قصّتهم لاحقاً، اشتعل قلبي في داخلي. لكنّ في ذلك الوقت، وأنا المولود سنة ١٩٣٤ لأبوين أنجليكانيّين ممارسين، لم أكن أعلم أيّ شيء عن الأرثوذكسيّة، و لم أكن أفهم اللغة السلافيّة[١]. كما أنّ ترتيب الخدمة ومعناها – وكانت خدمة صلاة الغروب التي تقام مساء يوم السبت – كانا غريبين عنّي. فهذه الخدمة التي كانت تقام في كنيسة لندن الوحيدة في ذلك الوقت لم تحتوِ على أيّ من عناصر الفخامة. فالجوقة متواضعة والمؤمنون قليلون، والأيقونات تنتمي إلى أسلوب الانحطاط الذي تميّز به القرن التاسع عشر، كما أنّ المكان كان مظلماً، ومبنيًّا على الطراز الغوطيّ، استعاره الروس من الكنيسة الأنجليكانيّة. لا، لم تكن العظمة الخارجية هي التي أثّرت فيّ، بل شيء من

١– Le slavon وهي اللغة الطقسية المتبعة في الليتورجيا والخدم الكنسية الروسية. (حاشية للمعرّبة)

الداخل: صمت المؤمنين، والإحساس القويّ والغامض بشركة القدّيسين. منذ ذلك الحين، وقبل أن أقرأ أيّ شيء عن الكنيسة الأرثوذكسيّة وإيمانها وقواعد الحياة فيها، عرفت أنّني أنتمي إليها وأنّني أريد أن أصبح أرثوذكسيّاً. إنّني مسرور اليوم لأنّني لم اكتشف الأرثوذكسيّة عبر القراءات أو اللقاءات، بل عبر الليتورجيا. وأعتقد أنّ هذا هو الدرب الأفضل".

على الرغم من هذه القناعة الخاصّة والداخليّة، انتظر كاليستوس وير ستّة أعوام قبل أن يتحوّل رسميّاً إلى الأرثوذكسيّة. فقد منحته دراسته في جامعة أكسفورد – أربع سنوات في اللغات الكلاسيكيّة وسنتان في اللاهوت – فرصة الالتقاء بالكاهن الأرثوذكسيّ المحلّيّ، الأب باسيليوس كريفوشيين، الذي أصبح لاحقاً مطراناً في بلجيكا وألّف في ما بعد كتاباً لافتاً حول القدّيس سمعان اللاهوتيّ الجديد (٩٤٩–١٠٢٢)[٢]. ثمّ أصبح وير عضواً في رابطة القديسَين ألبان وسرجيوس الأنجليكانيّة–الأرثوذكسيّة الناشطة جداً، حيث تعرّف إلى محاضرين لامعين أمثال نقولا زِرْنوف والأب ليف جيلليه المعروف أكثر بلقبه الأدبيّ "راهب من الكنيسة الشرقيّة"[٣]. هكذا، شيئاً فشيئاً، تعرّف وير إلى الأرثوذكسيّة وبدأ يفهمها بشكل أفضل.

٢– *Dans la Lumière du Christ*, Chevetogne, 1980, 426 p.

٣– أنظر *La Prière de Jésus, Jésus, simples regards sur le Sauveur*, Chevetogne, 1962, 199 p., Chevetogne, 1963, 119 p.

أربعة عناصر جذبته بشكل خاص: أولها قوّة التقليد والاستمرارية الحيّة التي تربط الكنيسة الشرقيّة بكنيسة الرسل والشهداء والآباء، وخلّوها من الشقاقات والانقسامات التي شهدتها المسيحيّة الغربيّة ابتداءً من القرون الوسطى. ثانيها، الليتورجيا والمعنى العميق لشركة القدّيسين والوحدة بين الكنيسة الأرضيّة والكنيّسة السماويّة. ثالثها، صلاة يسوع، أيّ استدعاء اسم يسوع وعمل الرّوح القدس في داخل الإنسان، لا سيّما بفضل شخصيّة القدّيس سيرافيم ساروفسكي (١٧٥٩–١٨٣٣) الذي خاطب قلبه بشكل مباشر. رابعها خبرة الشهادة، وخاصّة من خلال الاضطهاد الذي تعرّض له اليونانيّون إبّان الحكم العثمانيّ، والذي كرّس له مؤلّفاً كاملاً[٤]، ومن خلال الآلام التي كابدها الشعب الروسيّ في ظل الحكم الشيوعيّ.

مع انتهاء هذه المرحلة الأولى من التقرّب والنضج، قبلت الكنيسة الأرثوذكسيّة في عضويّتها كاليستوس وير سنة ١٩٥٨ وكان يبلغ من العمر ٢٣ عاماً. كان حسّه الايمانّي العام أقرب إلى الكنيسة الروسيّة، غير أنّه دخل المطرانيّة اليونانيّة التابعة للبطريرك المسكونيّ في القسطنطينيّة. وقد شرح هذا الأمر بقوله "كانت كنيسة ما وراء الحدود الروسيّة تشدّني ولكنّني كنت أعي عدم ثبات وضعها القانونيّ. من جهة أخرى، سهّلت عليّ معرفتي باللغة

٤– *Eustratios Argenti. A Study of The Greek Church under Turkish Rule,* Oxford (Clarendon Press), 1964, 196 p.

اليونانيّة فهم الليتورجيا البيزنطيّة. وكنت أرى أنّ مستقبل الأرثوذكسيّة في الغرب هو في البطريركيّة المسكونيّة. لكنّني لست فئوياً أو متعصّباً. كما أنّني لا ألوم أيّ شخص يفضّل الانضواء تحت رئاسة روحيّة معيّنة على غيرها. وأنا أعتقد أنّه على الأوروبيّين الغربيّين الذين دخلوا الأرثوذكسيّة اختيار الرئاسة الروحيّة التي يشعرون في ظلّها بأنّهم في مكان ينتمون إليه ويناسبهم". لكن لسخرية القدر، وجد الأسقف اليونانيّ أنّه لا يستطيع الاهتمام رعائياً بإنسان غربيّ فأرسل كاليستوس وير إلى كاهن من كنيسة ما وراء الحدود الروسيّة وهو الأب جورج شيريميتييف (ت. ١٩٧١) الذي أصبح أباه الروحي.

بعد ذلك، وفي السنوات ١٩٥٨–١٩٦٥، أتت مرحلة طويلة من الأسفار والدراسات التي اضطلع بها كاليستوس وير شخصياً، من دون معلّم أو مرشد. كان وير يرغب في التعرّف إلى المراكز الروحيّة الأرثوذكسيّة وفي دراسة المخطوطات وجمع المواد من أجل أطروحة الدكتوراه في تاريخ الرهبنة والقديس مرقس الناسك(٥)، فسافر إلى جبل آثوس والقدس وجزيرة باتموس. في الوقت ذاته، وبدعوة من دار النشر الإنجليزيّة الكبيرة "بنغوان"، ألّف كتابه الأوّل وهو عرض توليفيّ، تاريخيّ ولاهوتيّ للتقليد المسيحيّ الشرقيّ

٥– انظر المقدمة التي خصصها كاليستوس وير من أجل القديس مرقس الناسك: *Traités spirituels et théologiques*, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale N. 41), 1985, pp. IX-LI.

وعنوانه: "الأرثوذكسيّة، كنيسة المجامع السبعة". نُشر هذا الكتاب سنة ١٩٦٣، ثم نُقِل إلى الفرنسيّة ونُشر فيها عام ١٩٦٨، وسرعان ما غدا من كلاسيكيات الأدب الأرثوذكسيّ. لكن من المنتظر أن تعيد دار "ديكليه دي برويه" للنشر طباعة هذا الكتاب الذي نفد منذ فترة طويلة، وذلك في طبعة جديدة منقّحة يقول عنها كاليستوس وير: "إنّ هذه الطبعة الجديدة والمعدّلة أكثر تنوّعاً من حيث الأفكار وأقلّ قسوة وعنفاً من الأولى، لاسيّما في ما يتعلق بمسألة الانبثاق من الابن[٦]. ففي الستّينيات، تأثّرت كثيراً بفلاديمير لوسكي[٧]، وتكوّن لديّ إعجاب كبير بشخصه. أمّا اليوم فإنّني أقل جزماً في موقفي. لا شكّ في أنّ مسألة الاختلاف بين الشرق والغرب المسيحيين حول الثالوث تبقى على درجة فائقة من الأهميّة، ولكنّها، على أيّ حال، أقلّ أهمية مما نزعم. ذلك أنّنا ننسب إلى الغرب وجهات نظر ومواقف خاصة ببعض المفكرين السكولاستيكيين وهم أبعد ما يكونون عن القاعدة السائدة. إنّني أعتقد

٦- فيما ينص دستور الإيمان الرسمي الذي وضع في القسطنطينيّة عام ٣٨١، على أن الروح القدس منبثق من الآب وفق النص التالي: "الروح القدس المنبثق من الآب"، نجد أن اللاتين يقولون إن الروح منبثق "من الآب والابن". ويرى البيزنطيون أن هذه الإضافة التي قررها اللاتين من جهتهم فقط تحطم الشركة الكنسية. من جهة أخرى، هذه الإضافة تشكّل تعدياً على ملء الحقيقة التي كُشفت في الثالوث الأقدس، وذلك لأنها تقلّص البعد "الشخصي" (الأقنومي) للروح القدس بتكريسها الابن مصدراً أصيلاً له.

٧- أنظر *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Cerf (Foi vivante), 1990, 248 p.

شخصياً أنّ القديس أغسطينس لم يكن يختلف كثيراً عن الآباء الكبادوكيّين. ولم يكن من الضروري إدراج مسألة الانبثاق من الابن ضمن دستور الإيمان، ولكن توجد في الغرب طرائق لتفسيرها تتفق مع الأرثوذكسيّة".

عام ١٩٦٣، ذهب كاليستوس وير إلى كندا حيث أمضى ستّة أشهر في دير تابع لكنيسة ما وراء الحدود الروسيّة، ولكنّ الرؤية الصارمة والضيّقة التي تميز بها رهبان هذا الدير ثقلت عليه. فالتأكيد الشائع – لكن غير الشامل – في هذه الأماكن، أنّ المسيحيّين غير الأرثوذكس لا يمكنهم أن يحصلوا على الروح القدس، صعقه لا سيّما أنّه يتعارض كلّياً مع خبرته الروحية الشخصية وماضيه الأنجليكاني. فأدرك أنّ مكانه ليس هناك، وعاد إلى بريطانيا العظمى. لم تمض على قدومه من الولايات المتحدة فترة وجيزة حتى استدعاه رئيس الأساقفة اليوناني الجديد أثيناغوراس الثاني وعيّنه أمين سرّه. عام ١٩٦٥، سيم طيموثي وير شماساً واتخذ اسم كاليستوس، ما وضعه تحت شفاعة أحد مؤلّفي الفيلوكاليا، القديس كاليستوس كزانتوبولوس. فأرسله أسقفه إلى باتموس، وتحديداً إلى دير القديس يوحنا الإنجيليّ، حيث أمضى سنة كاملة. فحقّق ما كان يحلم به في عمر المراهقة وأصبح راهباً: "فكّرت بالأمر وأنا في الخامسة عشرة أو السادسة عشرة من العمر، لكنّني لم أتّخذ أيّ قرار رسميّ، وكنت حينها ما أزال أنجليكانيّاً. بالطبع، راودتني الشكوك لاحقاً، وفي المرحلة الجامعيّة فكرت مراراً بالزواج. لكنّ فكرة الرهبنة كانت دائماً تعاودني".

لقد عبّر كاليستوس وير عن رؤيته الأرثوذكسيّة الصافية للعلاقة بين الرهبنة والزواج في نص رائع يقول فيه: "الزواج والرهبنة متكاملان، تقريباً على غرار التوازن و التكامل بين الطريقة الإيجابيّة (cataphatique) والطريقة التنزيهيّة (apophatique) في اللاهوت (...) فالطريقان سرّان من أسرار المحبة. لكنّ ما يحقّقه الرجل والمرأة أحدهما بالآخر، يحاول الراهب أن يحقّقه مباشرة (...) الطريقان تعبيران حقيقيان عن الكهنوت الملوكيّ العالميّ للإنسان المعمَّد. فكلاهما ضروريّان للكنيسة ولا يمكن فهم أحدهما في الحقيقة إلاّ على ضوء الآخر. (...) الراهب والإنسان المسيحيّ المتزوّج هما في الوقت ذاته زاهدان ومادّيان، (...) أيّ أنّهما شخصان يشهدان على القوة الروحيّة الموجودة في الأمور المادّية. كلاهما ينفيان الخطيئة ويؤكّدان العالم. الفرق بينهما يكمن فقط في الظروف الخارجيّة التي تحيط بجهادهما النسكيّ. (...) الحبّ بالنسبة إلينا جميعاً، سواء كنّا متزوّجين أم رهباناً، هو أمر نمتلكه بالنعمة الإلهيّة، ويظهر بعفوية في قلوبنا، لكن علينا أن نتعلّمه باستمرار، ومن أجله علينا أن نجاهد ونتألّم. الحبّ هو نقطة البداية والنهاية في الوقت ذاته. الحبّ في صميم كياننا، بل هو كياننا عينه، وإذا كنّا مقصّرين في محبّتنا فلسنا بشيء. حيثما كنّا، أفي بيتنا أم في الدير، فلنجتهد إذاً أن نحقق أنفسنا بشكل أكمل"[٨].

٨- *Contacts*, "La Vie monastique, Sacrement d'amour", N. 114, II/81, pp/ 136-150.

عام ١٩٦٦، سيم كاليستوس وير كاهناً مباشرة قبل ذهابه إلى أكسفورد حيث عُيّن أستاذاً في الجامعة. فكان الأرثوذكسيّ الوحيد بين الأساتذة. ألقى وير محاضرات في "الدراسات الأرثوذكسيّة الشرقيّة" ضمن كليّة اللاهوت. وفي العام ١٩٨٢، و"ضد إرادته الشخصية"، سيم أسقفاً مساعداً في ديوكليا (آسيا الصغرى) في الأبرشيّة الأرثوذكسيّة التابعة لبريطانيا.

في أكسفورد، نفّذ كاليستوس وير المهمّة التي أوكلها إليه الأب أمفيلوكيوس (ت. ١٩٧٠) الرئيس الروحيّ لدير باتموس، وهي أن يكون باني جسور، أيّ أن يكون إنساناً قادراً على القفز فوق الحواجز وتخطّيها لكي يوحّد الأشخاص الذين تفصل بينهم هذه الحواجز، ويفتح منافذ للعبور بين الشرق والغرب. وقد اضطلع كاليستوس وير بهذه المهمّة على صعيدين: أولاً بين الأرثوذكس أنفسهم، المتّحدين بالايمان ذاته وبالروح القدس، ولكن المفرّقين عملياً بسبب الحدود الجغرافيّة والجنسيّات والولاء للرئاسات الروحيّة المختلفة. ففي العام ١٩٦٦، لم تكن توجد في أكسفورد سوى رعيّة أرثوذكسيّة روسيّة. لذلك طلب المتروبوليت أثيناغوراس الثاني من كاليستوس وير أن ينشئ إلى جانبها رعيّة يونانيّة، فقام بذلك بالتعاون مع الرّوس. وكانت النتيجة عام ١٩٧٣ حدثاً استثنائياً وهو أنّ الجماعتين قررتا توحيد جهودهما وتكوين كنيسة واحدة. ويوضح كاليستوس وير ذلك

القرار على النحو التالي: "لدينا اليوم رعيتان (يونانيّة وروسيّة)، ورئاستان روحيتان (البطريركيّة المسكونيّة وبطريركيّة موسكو) وتقويمان كنسيّان (اليوليانّي والغريغوريّ) لكنّنا كنيسة واحدة. في القداس الإلهي نحن واحد، فإنّنا جماعة مؤمنين واحدة. وباستثناء بعض الأعياد التي تتكرر مرتين، فإن أسقفَي أكسفورد يحتفلان بالمناسبات والأعياد الكنسيّة كافّة في الوقت ذاته. وتقام الخدم الليتورجية باللغات الثلاث التالية: الإنجليزيّة واليونانيّة والسلافيّة. بالطبع ليس هذا الوضع مثالياً أو سهلاً دائماً، غير أنّنا نحاول أن نشهد للوحدة الأرثوذكسيّة الجامعة". وهكذا، مع مرور الوقت، أصبحت مدينة أكسفورد الصغيرة أحد أكثر المراكز الأرثوذكسيّة حيوية في أوروبا إلى جانب لندن حيث توجد رعية المتروبوليت أنطوان (أسقف سوروج) الناشطة جداً. ومن الدلائل على حيويّة رعيّة أكسفورد الفائقة وتألّقها أَنْ سيم فيها ما لا يقل عن اثني عشر كاهناً توّزعوا في أرجاء البلاد!

كان كاليستوس وير أيضاً جسراً ومعبراً بين الأرثوذكسيّة والغرب. أولاً عبر تعليمه الموجّه أساساً إلى طلاب غير أرثوذكسيّين، ودوره الفاعل جداً ضمن جمعيّة القديسَين ألبان وسرجيوس؛ ثّم عبر كتابته الغزيرة في مجلات الحوار مثل مجلّة الكنائس الشرقيّة (Eastern Churches Review) سابقاً، وسوبورنوست (Sobornost) حالياً، وعبر الكتب التي ألفّها ومنها "مقاربات الله في التقليد الأرثوذكسي" (Approches de Dieu dans la

(Tradition Orthodoxe)[٩] الذي عرّف العديد من مسيحيي الغرب بالمسيحيّة الشرقيّة. وأخيراً عبر ترجمته كتاب "زمن التريودي" (le Triode de Carême) وميناون الأعياد الكبرى الذي نقله إلى لغة شيكسبير بالتعاون مع الأم مريم رئيسة دير بوسي (Bussy-en-Othe) في فرنسا؛ ولاسيّما عبر ترجمته فيلوكاليا الآباء اليقظين[١٠] (Philocalie des Pères neptiques) وتنسيق طبعتها الإنجليزيّة في خمسة أجزاء. وهذه الفيلوكاليا التي نشرها في البندقية عام ١٧٨٣ القديسان مكاريوس الكورنثيّ ونيقوديمس الهجيوريتيّ هي مجموعة نصوص نسكيّة وروحيّة يتراوح تاريخها بين القرن الرابع والقرن السادس عشر.

تشهد النصوص التي يحويها الكتاب الذي بين أيدينا على هذا العمل الذي لم ينشر باللغة الفرنسيّة. فالفيلوكاليا، أو "محبّة كل ما هو جميل وحسن، محبّة الله كمصدر كل جمال، ومحبّة كلّ ما يؤدّي إلى الاتحاد بالجمال الإلهي غير المخلوق"، إضافة إلى التقليد البالاماسيّ الذي تحمله، هي محور

٩- Desclée de Brouwer, 1982, 221 p.

١٠- أنظر فيلوكاليا الآباء اليقظين *Philocalie des Pères neptiques*, Abbaye de Bellefontaine, 11 vol., 1979-1991.

وأنظر أيضاً الفيلوكاليا الصغيرة للصلاة القلبية *Petite Philocalie de la prière du coeur*, Seuil (Points-Sagesses), 1979, 248 p. والفيلوكاليا الصغيرة الجديدة *Nouvelle petite Philocalie*, Labor et Fides, 1992, 195 p.

فلسفة كاليستوس وير الروحانية. ومن جهة أخرى نجده لا يتردد في التحدث عن "روحانية فيلوكاليّة"[11]. ذلك أنّ الفيلوكاليا "طريقة علميّة" (كما يقول نيقوديموس الهجيوريتي)، ومدرسة خطابة، وكما يقول القديس فيلوتاوس السينائيّ، طريق مؤدّ إلى الملكوت الداخليّ وملكوت العالم الآتي". هدف الفيلوكاليا تأليه الإنسان وإتّحاده، هنا والآن، بالله المعلوم وغير المعلوم، الثابت الوجود والمتعالي إلى الأبد، وذلك عبر اليقظة (nepsis) والهدوء الداخلي (hésychia) للقلب الذي تنقّى من الأهواء، وسلام الفكر الذي تحرّر من كل تخيّل أو تصوّر، وفي النهاية: استدعاء اسم الله أو صلاة اسم يسوع، التي ترافقها آليّة تنفّس جسديّة معيّنة.

فيما الأرثوذكسيّة مهدّدة، هنا وثمة، بالطقوسيّة الجامدة فإنّ هذه الدعوة إلى إعطاء الأوّليّة "للإنسان الباطن" (رومة ٧، ٢٢؛ ٢كو ٤، ١٦؛ أف ٣، ١٦) على الإنسان الظاهر، للصلاة القلبيّة على صلاة الشفاه، للداخل على الخارج، وللروحيّات على الأرضيّات، هي دعوة أساسيّة. وكما يبيّن القديس نيقوديموس الهجيوريتّي في مقدّمته للفيلوكاليا، فإن التأمل النسكيّ والتعبّد الطقسيّ، والممارسات الجسديّة، واحترام القوانين الكنسيّة المقدّسة، على أهميّتها، هي بالنسبة إلى الحياة الروحيّة كالأوراق بالنسبة إلى الشجرة.

١١- *Sobornost*, "The Spirituality of the Philokalia", 13: 1, 1991, pp. 6-24.

فهي لا تكفي وحدها لحفظ الإيمان والتقليد الأرثوذكسيّين، ولا لنموّ الحياة الروحيّة. فالأمر الأساس أو "الضروريّ وحده" هو الثمر، أيّ اليقظة الداخليّة، وحراسة الفكر ونقاوة القلب. هذه هي الطرق الوحيدة التي تمكّننا من "العودة إلى نعمة الروح القدس الكاملة، التي أعطيت إلينا في المعموديّة".

لقد شدّد القديس نيقوديموس الهجيوريتيّ على دور الفيلوكاليا العالمي الشامل. لكنّ القديس بايسيوس فيليتشكوفسكي (١٧٢٢-١٧٩٤)، بخلافه، كان يخشى أن تقع الفيلوكاليا في أيدي أناس غير مستعدّين لها أو غير مسترشدين روحيّاً، لذلك عارض طويلاً فكرة طباعة ترجمة الفيلوكاليا باللغة السلافيّة. في هذا الجدال، يتبنّى كاليستوس وير موقف القديس نيقوديموس، إذ يرى أنّ الحياة بحسب الفيلوكاليا والممارسة القلبية، وصلاة اسم يسوع، ليستا وقفاً على الرهبان أو على الأرثوذكس فقط. فهما تتوجّهان إلى كل إنسان مسيحيّ مهما كانت وظيفته في العالم، تماماً كوصيّة الرسول بولس "لا تكفّوا عن الصلاة"[١٢] (١تس ٥، ١٧). فكتب وير في هذا الصدد: "إنّ استدعاء اسم يسوع صلاة بسيطة جداً. فهي طريقة صلاة يمكن أن يتبعها الجميع، إذ إنّها لا تتطلّب معرفة خاصّة أو استعداداً معقّداً (...) بل هي قصيرة وبسيطة، ولذا فإنّ تلاوتها ممكنة في كل مكان وفي كل وقت (...)، في الباص أو أثناء العمل،

١٢- أو "صلّوا بلا انقطاع" كما في بعض الطبعات الأخرى للكتاب المقدس. (حاشية للمعرّبة)

في الحديقة أو في المطبخ، أثناء ارتداء الملابس أو المشي، عندما نعاني الأرق، أو في أوقات الحزن والتوتّر، وعندما يصعب علينا أن نتلو الصلوات الأخرى. انطلاقاً من هذه الرؤية، لا بد من الإقرار بأن صلاة اسم يسوع مناسبة جداً لمواجهة توتّر العالم المعاصر. (...) إنّها صلاة تناسب كلّ مراحل الحياة الروحيّة، من الابتدائيّة جداً إلى المتقدّمة جداً"[١٣].

بما أنّ الروحانيّة الفيلوكاليّة هي طريق للصلاة والتحوّل الداخليّ، فيمكنها بالتالي أن تكون، إذا اقترنت بالعمل الاجتماعيّ لصالح الفقراء، حجر الزاوية للرّوح المسكونيّة المستقبليّة. أعني بها مسكونيّة القلب المتنامية والمزدهرة، إزاء مسكونيّة المؤسسات واللجان اللاهوتيّة الرسميّة، التي تراوح مكانها اليوم حتى لا نقول إنّها في تراجع. لكن مهما يكن من أمر، فإنّ انتشار الفيلوكاليا في الغرب قد أدهش كاليستوس وير. فالترجمة الإنجليزيّة عن اللغة السلافيّة، والتي صدرت في جزأين كبيرين يضمّان ٤٢٠ صفحة بدون تفاسير مطولة، قد أعيد طبعها عشرات المرّات منذ صدورها الأوّل في ١٩٥١–١٩٥٤. كما أنّ الأجزاء الأولى من الترجمة الجديدة الحاليّة عن الأصل اليونانّي قد تمّت طباعتها مجدّداً.

يعلّق كاليستوس وير على هذا الأمر بقوله إنّ تأثير الفيلوكاليا مستمر

١٣– in Introduction de Higoumène Chariton, *L'Art de la Prière*, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale N. 18), 1966, pp. 5-44.

ومتنامٍ. وبالمقابل، لم يحصل الأثر الأكبر لهذا العمل في العالم اليوناني الخاضع للسيطرة العثمانيّة في القرن الثامن عشر، ولا في "روسيا المقدّسة" ما قبل الثورة، ولا في أيّ من البلدان ذات التقليد الأرثوذكسيّ، بل في أوروبا الغربيّة وأميركا الشماليّة، وفي النصف الثاني من هذا القرن"[١٤]. فالواقع أنّ نشر كتاب "سائح روسيّ على دروب الرب"[١٥] بلغات عدّة قد هيّأ الغرب لتقبّل الفيلوكاليا بشكل خاص. ثمّ يلاحظ كاليستوس وير أنّه من المذهل والمشجّع جداً في الوقت ذاته أنّ هذه النصوص الروحيّة التي وضعت، في الأساس، من أجل اليونانيّين أيام السيطرة العثمانيّة كان لها الأثر الفعليّ الأكبر بعد قرنين من الزمن في الغرب العلمانيّ ما بعد عصر المسيحيّة، أي بين مواليد عصر "الأنوار" الذي نظر إليه القديسان مكاريوس ونيقوديموس بعين الحذر الشديد. فهناك كتب يبدو أنّها لم توضع لمخاطبة زمنها الحاضر بقدر ما وُضِعت لمخاطبة الأجيال اللاحقة. (...) الحق أنّ الفيلوكاليا قنبلة روحيّة موقوتة وبالتالي فهي من هذه الكتب، وعصر الفيلوكاليا الفعليّ هو عصرنا الحاليّ لا القرن الثامن عشر. صحيح أنّه من المستحيل قياس حياة الصلاة بواسطة العمليات الإحصائيّة، ولكنّنا نلاحظ أنّ صلاة استدعاء اسم يسوع منتشرة اليوم في الشرق والغرب على نطاق واسع جدّاً يفوق سعة انتشارها

١٤- المرجع السابق، الحاشية ١٠.

١٥- Ed. Baconnière/Seuil (Points-Sagesses), 1978, 184 p.

في الأزمنة السابقة. كما أنّنا نلاحظ أنّ الذين يقرأون الفيلوكاليا ويطبقونها ليسوا من الجامعيّين أو اللاهوتيّين المحترفين وليسوا علماء مختصين بالآداب البيزنطيّة، بل هم أشخاص بسطاء لم تكن لديهم، بشكل عام، أيّة معرفة مسبقة بالأرثوذكسيّة وأيّ ممارسة حيّة للإيمان المسيحيّ، إلاّ أنّهم معنيّون بحياة الروح بصدق وإخلاص.

"طبعاً لا بدّ من الحذر والحيطة لئلاّ نقع في بعض أشكال العرفان (أو الغنوصية) الذي يتميز به العصر الجديد (New Age)، في حال عزلنا الخبرة الروحيّة عن الإطار العقائديّ، الأسراريّ، أو الجماعيّ. لكنّ هذا الخطر الذي يستلزم منّا الحذر واليقظة، يجب ألاّ يكون سبباً لانعزالنا وتقوقعنا على ذاتنا. ففي قلوب الناس اليوم ظمأ روحيّ شديد وواجبنا هو أن نروّي هذا الظمأ، وأن نساعد الناس في سعيهم الروحيّ واضعين بمتناولهم كنوزنا التي تسلّمناها. وفي اعتقادي أنّ الروح القدس يستطيع أن يظهر أيضاً من خلال نص مكتوب. فإذا كان إنسان ما حسن النية ويفتّش بصدق وتواضع أفلا يهديه الله إلى الطريق الحق ويعطيه ما هو بحاجة إليه؟ إنّ الفيلوكاليا هي إحدى الطرق الممكنة أو هي ملتقى طرق. فلنثق بالروح القدس". في الواقع، هناك أشخاص بدأوا بممارسة صلاة يسوع قبل أن يصبحوا مسيحيّين، كنوع من المانترا[١٦]؛ ثمّ تدريجيّاً، وبشكل غير واع، عملت قوّة اسم يسوع فيهم وفتحت قلوبهم على وجود المسيح الشخصيّ ووجهه.

إن الأرثوذكسيّة التقليديّة، المتّزنة وغير الجداليّة التي يدعو إليها كاليستوس وير، هي أرثوذكسيّة منفتحة من دون أدنى شك؛ إذ يقول "العالم ليس بحاجة إلى أرثوذكسية باردة، حصريّة، تتهم الآخر وتنغلق على ذاتها، بل إلى أرثوذكسيّة جريئة، مرحّبة، متسامحة وكريمة. وهذا كلّه نستطيع تحقيقه من دون إضعاف تقليدنا أو تذويبه". في الاتجاه ذاته، نجد أنّ أكثر الأمور المحزنة هي المقاربات السلبيّة التي يتبنّاها عدد كبير من الأرثوذكسيّين حيال الغرب والحداثة. برأيي أنّ هذا انحراف لأن الأرثوذكسيّة في الأساس تأكيد لا نفي. لكن، مع الأسف، يجب الاعتراف بأنّ الأرثوذكسيّة اليوم يحركها الخوف. فالخوف هو الذي يجعلنا منغلقين في وجه الآخرين، أيّ في وجه الغرب. لا نكوننّ خائفين. بل فلتكن لدينا ثقة بتقليدنا. فأنا لست ميّالاً إلى المساومات العقائديّة، غير أنّني أعلم أنّ ما ساعدني في تنشئتي الأرثوذكسيّة هو مؤلّفات بعض العلماء والآباء من الكاثوليك (أمثال أورس فون بالتازار وهنري دي لوباك، وجان دانييلو) والأنجليكان (أمثال مايكل رامسي رئيس أساقفة كانتربري الذي ألّف أفضل كتاب عرفته في موضوع التجلّي). نعم، إنّ ههنا على الصعيد الروحيّ تبادلاً قد يكون مثمراً جداً. فبإمكان الغرب

١٦– والمانترا (mantra) هي عبارة معيّنة تردّد باستمرار للصلاة أو الدعاء، كونها تساعد على تركيز الذهن وذلك في الحركات الصوفية عامة وفي الديانات الهندوسية خاصة (حاشية للمعربة).

واللقاء مع التراث الغربّي أنّ يساعدانا لكي نفهم أرثوذكسيّتنا على منوال أفضل ونعمّقها.

يضيف كاليستوس وير بهذا الخصوص: "لهذا أجدني أتأسف لوجود المقاربة المعادية للفكر والثقافة لدى بعض الأرثوذكسيّين سواء كانوا من المهتدين أم لا. الاستخدام الصحيح للعقل – وليس المقصود بالعقل هنا العقلانيّة الضيّقة – يدخل في التقليد وينسجم مع فكر الآباء. لماذا علينا أن ننكر دانتي، مونتان، شيكسبير، ميلتون وفكتور هوغو وكل الآخرين؟ ألا ينتمي هؤلاء إلى تراثنا الثقافي؟ لا أجد هنا أيّ تناقض أو نفور، بل مجرّد توتر خلاّق نجده كذلك مثلاً في تحديد العقائد إذ نحاول التوفيق بين حقيقتين متناقضتين ومفارقتين. طبعاً لا يخلو الأمر من المجازفة، لكنّني أعتقد أنّه لا بدّ من المجازفة. فالذين يدخلون إلى الأرثوذكسيّة يعتقدون أو يأملون أنّهم سيجدون الجواب الفوريّ، السريع والأكيد عن جميع أسئلتهم، كما لو أنّه ممنوع أن يوجد أيّ مجال للشك بعد ذلك. شخصياً، لا أعتقد أنّ هذه هي الأرثوذكسيّة الحقيقيّة. لأنّ ثمّة نوعاً من اليقين لا يمكن أن تحوزه الكنيسة، بل يجب عليها ألاّ تبحث عنه حتى. فروح الكنيسة هو روح اكتشاف وليس روح تنزيه. ليست الحقيقة جدالاً يعطي أجوبة منهجيّةً ومنتظمة؛ بل هي نور وهي، شأنها في ذلك شأن كل نور، محاطة بالظلال والظلمة. فلنتحلّ بالتواضع الكافي الذي يخولّنا أن نعترف بأنّ هناك أسئلة عديدة تفوق

إدراكنا وأنّ الغرب، بتقليده الخاص، يمكنه أن يساعدنا على إيجاد الأجوبة المناسبة لها".

وهذا رأي كاليستوس وير أيضاً وبشكل خاص في ما يتعلّق بالعمل الاجتماعيّ، إذ يلاحظ أنّ "هناك خطراً حقيقيّاً يتربص بالأرثوذكسيّين في الغرب لا يكمن فقط في انعزالهم عن محيطهم الثقافيّ بل أيضاً في انقطاعهم عن العمل الاجتماعيّ. فالانسحاب من العالم للتقوقع في دائرة ضيّقة طلباً للحماية والأمان، أو إلى عالم ليتورجي مصغّر حيث كلّ شيء جميل ومتناسق، يُعتبر خيانة لكمال الأرثوذكسيّة. ذلك أنّ الأرثوذكسيّة الحقيقيّة ترفض الفصل بين المقدس والزمنيّ لأنّ الله موجود في كلّ مكان وفي كلّ إنسان. كلّ شيء مقدّس بالإمكان وبالتالي فكلّ شيء يمكنه أن يصبح مقدّساً بالفعل. أمّا المكانة المحوريّة–التي غالبا ما تكون منسيّة– والتي تمنحها روحانيّتنا الأرثوذكسيّة لَمَثل الجداء والخراف في الدينونة الأخيرة (متى ٢٥، ٣١–٤٥) فتشهد لذلك. وأنا أعتقد أنّه علينا كأرثوذكسيّين أن نكون ملتزمين تماماً بخدمة الفقراء. فلنعِش هذا المبدأ! ولنخرج إذاً من قوقعتنا إلى لقاء الآخر، إلى اكتشاف المسيح في قريبنا. فلنتخذ لنا مثالاً حركة المجانين من أجل المسيح الذين يلتقون بالفقراء والمهمّشين والمومسات والسكارى وكل المقصيين عن المجتمع الذين لا يحتك بهم رجال الإكليروس المحترمون !". يحب كاليستوس وير حركة المجانين من أجل المسيح حبّاً كبيراً. إنّهم بالنسبة

إليه التعبير الأسمى عن البرّ والمحبّة المسيحيّة التي تشارك الآخر ألمه إلى النهاية وتحقّق اتّحاد الله بالجنس البشريّ على الصليب. يخبرنا كاليستوس وير أنّ المجنون من أجل المسيح يبيّن أنّنا لا نخلّص الآخرين بما نقوله بل بما نكونه وبالطريقة التي نحيا بها. فالإيمان لا يُنشر بالحجج الدقيقة والبليغة، بل بأعمال الرحمة"[١٧].

لذلك يجب أن يبدأ كل إنسان بتحقيق دعوته الخاصة. يقول كاليستوس وير: "عليك أن تصبح بوعي وبفعالية ما أنت عليه بالقوّة وبالسرّ، كونك خُلقت على صورة الله وكونك ولدت مجدّداً بالمعموديّة. فلتصبح إذاً ما أنت عليه أو، بتعبير أدق، عد إلى ذاتك واكتشف ما هو خاصتك منذ الآن؛ أنصت إلى الذي لا ينفكّ يتكلّم في داخلك، وامتلك الذي يمتلكك من الآن"[١٨]. إنّ النصوص التي سترد في هذا الكتاب تدعونا إلى تعلّم الغوص في داخلنا والعودة إلى الذات، إلى الإصغاء والتوبة والصلاة ومحاربة الأفكار والأهواء. إنّها أشبه برحلة "فيلوكاليّة" في محبّة جمال المسيح الذي يُخرجنا من الموت إلى الحياة.

مكسيم إيغير

١٧- *Sobornost*, "The Fool in Christ as Prophet and Apostle", 6: 2, 1984, pp. 6-28.

١٨- "قوة الاسم" في مكان القلب لإليزابيت بير سييغل: "La Puissance de nom" in Elizabeth, Behr-Siegel, *Le Lieu du Coeur*, Cerf, 1989, pp. 123-154.

٢.

في الموت والقيامة

بالنهاية نبدأ

ت. س. إيليوت

في طقس الكنيسة الأرثوذكسيّة الروسيّة، تبقى أبواب الإيقونسطاس الوسطيّة مغلقة خلال تلاوة الصلوات التي تسبق مباشرة بدء القداس الإلهيّ أو الإفخارستيا. وعندما يبدأ القداس الإلهيّ تُفتح الأبواب ويظهر الهيكل للعيان ويعلن الكاهن المباركة الأساسيّة. هذه اللحظة الهامة والأساسيّة يذكرها القديس يوجين تروبتسكوي (١٨٦٣-١٩٢٠) -وهو فيلسوف دينيّ روسيّ- في كلماته الأخيرة وهو على فراش الموت بقوله: "فُتحت الأبواب المَلَكيّة! سيبدأ القداس الإلهي"[١]. لم يكن الموت بالنسبة إليه باباً يُغلق

بل باباً يُفتح؛ لم يكن الموت نهاية بل بداية. وشأن المسيحيّين الأوائل، رأى هذا القديس موته على أنّه يوم مولده.

إنّ وجودنا البشريّ أشبه بكتاب: فمعظم الناس يعتبرون حياتهم هَهنا بمثابة النصّ الفعليّ والرّواية الرئيسة؛ إذ يرون الحياة المستقبليّة —ولا نعلم إلى أيّ حدّ يؤمنون بواقعيتها – مجرّد ملحق بسيط. أمّا الموقف المسيحيّ الحقّ فهو عكس ذلك تماماً. إذ إنّ حياتنا الراهنة ليست في الحقيقة إلاّ التمهيد للكتاب أو مقدّمته؛ أمّا الحياة المستقبليّة فهي الرّواية الأساسيّة. ليست لحظة الموت خاتمة الكتاب، بل هي بداية فصله الأوّل.

في ما يتعلق بهذه النقطة الأخيرة لا بدّ من التذكير بأمرين بديهيّين ننساهما بسهولة فائقة: أوّلاً، الموت واقع محتوم لا مفرّ منه؛ وثانياً، الموت سرّ. لذا يجب علينا أن ننظر إليه بمشاعر متناقضة ورزانة وواقعيّة، من جهة، وخشية وانبهار، من جهة أخرى.

في هذه الحياة، لا يمكننا التيقّن إلاّ من شيء واحد وهو أنّنا سنموت كلّنا يوماً ما، إلاّ إذا صادف حلول المجيء الثاني قبل أن نموت. الموت هو الحدث الوحيد المحدّد الذي لا مناص منه، و إذا حاولت أن أنساه وأن أخفي على نفسي طابعه المحتوم فلن يكون نصيبي إلاّ الخسارة. والنزعة الإنسانيّة الحقّ لا يمكن أن تنفصل عن وعي الموت؛ إذ فقط بمواجهة واقع الموت الآتي وقبوله يمكنني أن أصبح بحقّ كائناً حيّاً. وقد أشار إلى ذلك د. هـ. لورانس بقوله:

"نغمة الحياة باهتة وسخيفة في غياب نغمة الموت". إذاً، بتجاهلنا بُعد الموت نجرّد الحياة من عظمتها الحقيقيّة.

لقد عبّر المتروبوليت أنطوني بلوم (أسقف سوروج) عن ذلك بقوّة قائلاً: "الموت هو حجر الزاوية بالنسبة إلى موقفنا من الحياة. فالذين يخشون الموت يخشون الحياة أيضاً. إذ من المستحيل ألاّ نشعر بالخوف من الحياة بكلّ تناقضاتها وأخطارها إذا كنّا نخشى الموت. (...) فبما أنّنا نخشى الموت، لن نكون مستعدين أبداً للمخاطرة القصوى، بل سنمضي حياتنا بجبن وحذر وخجل. فقط بمواجهتنا الموت وتحديقنا به، وبإعطائنا إيّاه المعنى الذي يستحقّه وتحديد المكانة التي تناسبه ومكاننا نحن بالنسبة إليه، نستطيع أن نعيش من دون خوف، مستنفدين طاقاتنا إلى أقصى حد"[١].

يبقى، مع ذلك، أنّ واقعيّتنا وتصميمنا على إعطاء الموت معناه يجب ألاّ يجعلانا نحجّم الحقيقة الثانية ألا وهي الطابع الغامض للموت. فعلى الرغم من كلّ ما تعلّمنا إيّاه تقاليدنا الدينيّة المختلفة، نحن لا نفهم أيّ شيء حول "هذه البلاد المجهولة التي لا يعود منها أيّ مسافر...". صحيح أنّ الخوف من الموت، كما يقول هاملت، "يربك الإرادة"؛ لذلك علينا أن نقاوم تجربة المغالاة في البحث والإفراط في الكلام. يجب ألاّ نسخّف الموت. فهو

١- *Sobornost*, On Death, 1:2, 1979 p. 8

بالطبع واقع محتوم لا مفرّ منه ولكنّه، في الوقت ذاته، ذاك المجهول الكبير.

يعبّر القديس إسحق السريانّي (القرن السابع) عن الموقف الواقعيّ الرزين الذي يجدر بالإنسان أن يتّخذه حيال الموت بقوله: "ضع في قلبك أيّها الإنسان فكرة أنّك سترحل فقل لنفسك باستمرار "ها هو الملاك الذي أتى ليصطحبني واقف عند الباب. فلِمَ أنا واقف هنا لا أفعل شيئاً؟ إنّ رحيلي مؤبّد؛ ولن أعود". أَمضِ الليلة تفكر على هذا النحو وتأمّل بهذه الفكرة النهار كلّه. وعندما تأتي ساعة الرحيل استقبلها بفرح قائلاً "تعالي بسلام! كنت أعلم أنّك ستأتين وأنا لم أهمل أيّ شيء يمكن أن يفيدني في طريقي"[٢].

في ما يتعلّق بمكانة الموت في حياتنا وموقفنا منه، لا بدّ من أن نفكّر بأمور ثلاثة: أوّلاً، أنّ الموت أقرب إلينا مما نظن؛ ثانياً، أنّه غير طبيعيّ بشكل عميق جداً ومناقض للخطّة الإلهيّة مع أنّه هبة من الله؛ وأخيراً أنّه انفصال ولكنّه، واقعيّا، ليس كذلك.

ليس الموت مجرّد حدث بعيد يأتي ليختم وجودنا الأرضيّ، بل هو حقيقة راهنة لا تنفكّ تحدث فينا ومن حولنا. فالرسول بولس يقول "أواجه

٢- *Oeuvres spirituelles*, "34ème discours", Desclée de Brouwer, 1981, p.215 (وهذا النص تم تعديله وفقاً للترجمة الإنجليزيّة التي تمت عن الأصل السرياني مباشرة، من قبل دير التجلي المقدس في بوسطن، ماساتشوستس، ١٩٨٤، ص ٣١٥).

الموت كل يوم" (١ كور ١٥، ٣١). ويضيف ت. س. إيليوت مؤكّداً ذلك، بقوله إنّ "وقت الموت هو كلّ لحظة". كلّ شيء تدبّ فيه الحياة إنما هو شكل من أشكال الموت؛ فنحن نموت باستمرار. لكن في هذه الخبرة اليوميّة للموت نجد أنّ كلّ موت تعقبه ولادة جديدة إذ إنّ كلّ موت هو أيضاً شكل من أشكال الحياة. فالحياة والموت ليسا متناقضين، ولا يُبطل أَحَدُهُما الآخر بل هما مترابطان. ووجودنا البشريّ هو مزيج من موت وقيامة. "مائتين وها إنّنا أحياء" (٢ كو ٦، ٩) يقول القديس بولس. إنّ رحلتنا في هذه الأرض فصح مستمرّ وعبور مستمرّ من الموت إلى حياة جديدة. وبين ولادتنا الأولى وموتنا النهائي، تتألف مدّة وجودنا بأسرها من سلسلة من الميتات والولادات "الصغيرة".

كلّما خلدنا إلى النوم عند حلول المساء، نتذوّق الموت بشكل مسبق، وكلّما استيقظنا في صباح اليوم التالي، نذوق القيامة من بين الأموات. تقول إحدى العبارات اليهوديّة التي تستخدم للمباركة: "مبارك أنت أيّها الرّب إلهنا ملك الكون، إنك تخلق عالمك في كلّ صباح". والأمر ذاته ينطبق علينا أيضاً: ففي كلّ صباح، عند نهوضنا من النوم، نكون وكأنّنا خلقنا من جديد. وربما يكون موتنا النهائيّ، على هذا النحو أيضاً، "إعادة خلق"، أيّ نوم يعقبه نهوض. نحن لا نخشى الخلود إلى النوم في كلّ ليلة لأنّنا نعلم أنّنا سنستيقظ مجدّداً في صباح اليوم التالي. ألا يمكن أن نواجه بثقة مماثلة نومنا النهائيّ في

الموت؟ ألا يمكننا أن نترقب استيقاظنا مرة أخرى عندما يخلقنا الله مجدّداً في الأبديّة؟

إنّ نموذج الموت–الحياة هذا يتجلّى أيضاً في مسيرة نموّنا ولكن بفرق بسيط. ففي كلّ مرحلة من مراحل حياتنا، يجب أن يموت شيء مما فينا لكي نستطيع العبور إلى المرحلة التالية من الحياة. إنّ العبور من مرحلة الرضاعة إلى الطفولة ومن الطفولة إلى المراهقة ثمّ من المراهقة إلى البلوغ والنضج يستتبع، في كل مرة، موتاً داخلياً يسمح بولادة شيء جديد. فهذه الانتقالات، وبشكل خاص الانتقال من الطفولة إلى المراهقة، يمكنها أن تسبب أزمة حادّة ومؤلمة جدّاً في بعض الحالات. لكن، إن رفضنا ضرورة الموت في هذه المرحلة أو تلك، فلا يمكننا بالتالي أن نتطوّر لنصبح أشخاصاً بكل ما للكلمة من معنى، وسنصبح، كما كتب جورج مكدونالد في روايته "ليليت"[٣]، أمواتاً ما دُمنا نرفض الموت. إنّ الموت هو الذي يخلق فينا إمكان ظهور جديد؛ فبدون الموت لن تكون هناك حياة جديدة.

إذا كان العبور إلى سنّ البلوغ هو شكل من أشكال الموت، فإنّ الأمر كذلك أيضاً بالنسبة إلى الرحيل أو الانفصال عن مكان أو شخص قد أحببناه. هذه الانفصالات ضرورية لنموّنا المستمرّ باتجاه النضج. فإذا لم تكن

٣– *Lilith*

لدينا الشجاعة لترك بيئتنا المألوفة والانفصال عن أصدقائنا الحاليين لنقيم علاقات جديدة، فلن نحقق أبداً كلّ ما نملكه، أيّ كامل قدرتنا الكامنة في داخلنا. إنّ تعلّقنا الطويل الأمد بما هو قديم يجعلنا نرفض الدعوة إلى اكتشاف الجديد. وأجدني أردّد في هذا الصدد ما جاء على لسان سيسيل داي لويس: "التفرّد يبدأ برحيل، والشهادة للحبّ لا تتحقق إلاّ بإطلاق الآخر وإعطائه حرّيته".

ثمّة نوع آخر من الموت علينا أن نواجهه جميعاً في يوم من الأيام، وهو خبرة الرفض؛ كشعورنا بالرفض لدى تقدّمنا إلى وظيفة معينة. فكم من طلاب المدارس وخرّيجي الجامعات ينبغي لهم اليوم اختبار هذا الشكل المحدّد من أشكال الموت! وهناك أيضاً الرفض في العلاقات الحميمة أو الحبّ: شيء ما يموت فعلياً فينا عندما نشعر بأنّ حبّنا بقي من دون جواب، وأن شخصاً آخر مفضّل علينا. غير أنّ هذا الموت يمكنه أن يكون مصدر حياة جديدة. يجد العديد من الشباب أنّ الفشل في الحبّ هو بداية النضج والتدرب على حياة الراشدين. فالحزن على ميت أو فقدان شخص محبوب يسبّب موتاً في قلب الشخص الذي يبقى. ويخالجنا أيضاً الشعور بأنّ جزءاً منّا لم يعد موجوداً وبأنّنا فقدنا أحد أعضائنا. لكن عندما تتم مواجهة الحزن وقبوله داخلياً يصبح كلٌّ منّا حياً وناشطاً أكثر منه من ذي قبل.

يجد العديد من المؤمنين أنّ موت الإيمان – أي فقدان اليقين (على

الأقل الظاهر منه) العميق بالله وبمعنى الوجود – يسبّب هو الآخر صدمة لا تقلّ أهميّة عن التي يسبّبها فقدان صديق أو شريك الحياة. لكنّ هذا الأمر هو أيضاً خبرة موت–حياة علينا المرور بها لكي ينضج إيماننا. فالإيمان الأصيل هو الحوار المستمرّ مع الشكّ. إنّ الله يتخطّى، بشكل تامّ، كلّ ما يمكن أن نقوله عنه، فالأجدر بنا أن نحطّم كلّ مفاهيمنا الذهنيّة لأنّها أصنام. ولكي يكون إيماننا حيًّا، لا بدّ له من أن يعرف الموت باستمرار.

في كلّ الحالات التي ذكرناها، يتضح لنا أنّ ليس للموت طابع هدّام، بل طابع خلاّق. فمن الموت تأتي القيامة والشيء الذي يموت يولد من أجل الحياة. أوَليس الموت الذي يوافينا في نهاية حياتنا الأرضيّة من هذا النوع عينه؟ أليس هو الموت–القيامة النهائيّ والأروع من كلّ الميتات والقيامات التي عرفناها منذ ولادتنا؟ الموت هو التعبير الأعمّ والأكمل عن كلّ ما عشناه خلال حياتنا. فإذا كانت الميتات الصغرى التي خَبِرناها في حياتنا قد أوصلتنا في كل مرة إلى ما هو أسمى من هذه الحياة، أيّ إلى القيامة، فلماذا لا تكون هذه أيضاً الحال بالنسبة إلى لحظة الموت الكبرى عندما يحين الوقت لمغادرة هذا العالم؟

لكن ليس هذا كل شيء. فبالنسبة إلينا نحن المسيحيّين، إنّ نموذج الموت – القيامة هذا، الذي يتكرر إلى ما لا نهاية في حياتنا، يتّخذ أعمق معنى له في حياة مخلّصنا يسوع المسيح وموته وقيامته. إنّ تاريخنا نحن ينبغي أن يُفهم

على ضوء تاريخه هو الذي نحتفل به كلّ سنة في أسبوع الآلام المقدسة العظيم، وفي كلّ يوم أحد في القداس الإلهيّ. فكلّ ميتاتنا وقياماتنا الصغرى متّحدة عبر التاريخ بموت الربّ وقيامته، وأعيادنا الفصحية الصغرى[٤] تسمو وتتثبّت مجدّداً من خلال فصحه الأكبر. نجد، في خدمة القداس الإلهيّ بحسب القديس باسيليوس الكبير، أنّ موت المسيح هو موت "يعطي الحياة". وكون المسيح هو مثالنا المحتذى، نعتقد أنّ موتنا نحن يستطيع أن يكون أيضاً موتاً "يعطي الحياة". فالمسيح رائدنا وباكورتنا. هذا ما تؤكّده الكنيسة الأرثوذكسيّة عشية الفصح في العظة المنسوبة إلى القديس يوحنا الذهبيّ الفم (القرن السادس): "لا يخشينّ أحد الموت لأن المخلّص حرّرنا منه؛ فقد أباده بعد أن ذاقه (...) المسيح قام وملكت الحياة. المسيح قام ولا ميْتَ في القبر"[٥].

إذاً، الموت يرافقنا في حياتنا كخبرة يوميّة دائمة تتكرّر إلى ما لا نهاية. لكنّ الموت يبقى، على الرغم من ذلك ومهما بدا مألوفاً غير طبيعيّ في العمق. فالموت لا يدخل في إطار الهدف الذي وضعه الله لخليقته منذ الأزل. إذ إنّ الله لم يخلقنا لكي نموت بل لكي نحيا؛ وأكثر من ذلك، الله خلقنا

٤- العبارة في الفرنسيّة nos petites pâques وليس المقصود بها "الأعياد الفصحيّة" بمعنى الأعياد بل بمعنى العبورات من الموت إلى الحياة. (حاشية للمعرّبة)

٥- البندكستاري *Pentecostaire*, t. 1, Collège grec de Rome

وحدة غير منقسمة. فمن المُنطلقَين اليهوديّ والمسيحيّ، يجب أن تكون نظرتنا إلى الإنسان نظرة كليّة لا جزئيّة: نحن لسنا روحاً محبوسة موقّتاً في جسد تتوق إلى الخروج منه، بل نحن كيان متكامل يشمل الجسد والروح معاً. وقد شدّد كارل غوستاف يونغ، عن حقّ، على ما سمّاه "الحقيقة الغامضة" بقوله: "إنّ الرّوح هو الجسد الحيّ المرئيّ من الداخل، وأمّا الجسد فهو التعبير الخارجيّ عن الرّوح الحيّ – وكلاهما واحد في الحقيقة". فإذا اعتبرنا الموت انفصالاً للرّوح عن الجسد، نكون متعدّين على وحدة الطبيعة البشريّة.

إذا كان الموت مصيراً ينتظرنا جميعاً، فهو أيضاً أمر غير طبيعيّ، لا بل وحشيّ ومأسويّ. فأمام موت أقربائنا وموتنا نحن، هناك دوماً تبرير لمشاعر يأسنا ورعبنا وحتى تمرّدنا على هذا الواقع، مهما كنّا واقعيين. يقول الشاعر ديلان توماس: "لا تدخلوا بصمت في هذا الليل الصالح. ثوروا واعصفوا ضدّ احتضار النور". ويسوع نفسه بكى أمام مقبرة صديقه لعازر (يو ١١، ٣٥) وشعر بالحزن والكآبة في بستان الجسمانية من جراء التفكير بموته القريب جداً (متى ٢٦، ٣٨). كما أنّ القديس بولس يعتبر أنّ الموت عدو يجب القضاء عليه (١كور ١٥، ٢٦) ويردّه إلى الخطيئة مباشرة بقوله: "إنّ شوكة الموت هي الخطيئة" (١كور ١٥، ٥٦). فكوننا نعيش كلّنا في عالم ساقط، عالم منحرف، مفكّك، مجنون، ومحطّم، فإنّنا سنموت.

لكنّ الموت المأسويّ هو في الوقت ذاته بركة. ذلك أنّ الموت، جزء من المخطّط الإلهي، يبقى هبة من الله وتعبيراً عن محبّته ورحمته. فلو قيّض لنا نحن البشر أن نعيش في هذا العالم الساقط إلى ما لا نهاية، أسرى حلقة الملل والخطيئة المفرغة، لأضحى هذا العيش قدراً مرعباً يصعب احتماله. لهذا قدّم لنا الله الموتَ مخرجاً. فالموت يحلّ اتّحاد الرّوح بالجسد لكي يستطيع بالتالي أن يُتحِدهما مجدّداً ويعيدهما إلى ملء الحياة في قيامة الأجساد في اليوم الأخير. إنّ الموت أشبه بالخزّاف الذي تحدّث عنه النبيّ إرمياء بقوله: "فنزلت إلى بيت الخزّاف فإذا هو يعمل على المخرطة، فحصل عطل في الإناء الذي كان الخزّاف يصنعه من الطين في يده، فعاد وصنعه إناءً آخر كما حَسُن في عينيه أن يصنعه" (إر ١٨، ٤–٥). فالخزّاف الإلهيّ يضع يده على الآنية الفخاريّة التي تحوي بشريّتنا والتي شوّهتها الخطيئة فيكسرها لكي يستطيع أن يعيد صناعتها مرة أخرى ويمنحها عظمتها الأصليّة. بهذا المعنى يكون الموت هو الآلة التي تعيدنا إلى الحالة الأصليـة. وكما ترتلّ الكنيسة الأرثوذكسيّة في خدمة الجنّاز: "يا من في القديم من العدم جبلتني...لتتجدّد فيَّ صورة الجمال القديم"[٦]. من هذا المنطلق، ألّف بنيامين فرانكلين نصّاً أراد أن يُحفر على قبره يقول: "هنا يرقد بنيامين فرانكلين، ناشر الكتب، طعاماً

٦– الإفخولوجي الكبير *Grand Euchologe et Arkhiératikon*, Diaconie apostolique, 1992, p. 212

للديدان، كغلاف كتاب قديم. لكنه يؤمن بأن عمله لن يضيع، فهو سيظهر مرّة أخرى، في نسخة جديدة أبهى من سابقتها، مصحّحة ومعدّلة على يد مؤلّفها!".

هناك إذاً جدلية في موقفنا من الموت: لكنّ المقاربتين لا تتناقضان في نهاية المطاف. نحن نعتبر الموت أمراً غير طبيعيّ، غير مألوف، مضاد لخطة الخالق الأصليّة، وترانا نثور في وجهه بألم ويأس. لكنّنا نعتبره أيضاً جزءاً من الإرادة الإلهيّة، أو نعمة، لا عقاباً. فالموت مخرج لمآزقنا أيضاً، أو قلّ هو الباب الذي يؤدّي إلى إعادة خلقنا. الموت هو طريق عودتنا. وأورد هنا مرّة أخرى مقطعاً من رتبة الدفن الأرثوذكسيّة يقول: "أنا الخروف الضّال: فادْعُني يا مخلص وخلصني". إنّنا نقترب إذاً من الموت بعجل ورجاء، مردّدين مع القديس فرنسيس الأسيزي: "ليتمجّد الربّ فقد أوجد لنا أخًا، أعني به الموت الجسدي"؛ وذلك لأنّه من خلال هذا الموت الجسد يدعو الربّ طفل الله إليه. كما أنّ الرّوّح والجسد، بعد انفصالهما في الموت، يتكاملان مجدّداً ويتّحدان في القيامة النهائيّة.

تبرز هذه الجدليّة بوضوح في رتبة الدفن الأرثوذكسيّة حيث ما من شيء يهدف إلى إخفاء حقيقة الموت المؤلمة والرهيبة. فالتابوت يبقى مفتوحاً، وغالباً ما تكون لحظة الوداع الأخير مؤلمة، لاسيّما عندما يتقدّم أفراد عائلة المتوفّى وأصدقاؤه ليقبّلوه القبلة الأخيرة. لكن، في الوقت ذاته، نجد أنّ عادة

ارتداء اللون الأبيض عوض الأسود قد سادت في أماكن عديدة، فالأبيض هو ذاته اللون الذي نرتديه في خدمة عيد الفصح لأنّ الربّ القائم من بين الأموات يدعو الأموات المسيحيين إلى الاشتراك معه في قيامته. لا مانع من ذرف الدموع أثناء الجنّاز؛ بل إنّ البكاء حكمة لأنّ الدموع هي كالبلسم، والجرح يزداد عمقاً عندما يُكبت الألم. لكن يجب ألاّ نحزن "كسائر الناس الذين لا رجاء لهم" (١ تس ٤، ١٣): مهما كانت مصيبتنا مؤلمة ومفجعة فهي لا تخلو من الرّجاء لأنّنا نعترف في دستور الايمان بأنّنا نرجو "قيامة الموتى والحياة في الدهر الآتي".

أخيراً، الموت انفصال ولكنّه ليس في الحقيقة انفصالاً. لا يعلّق التقليد الأرثوذكسيّ أهمّية كبرى على هذه النقطة. ذلك أنّ الأحياء والأموات ينتمون إلى عائلة واحدة. وهوّة الموت لا يستحيل اجتيازها، ما دمنا نستطيع أن نلتقي معاً حول المذبح. وفي هذا الاتّجاه كتبت المؤلفة الروسيّة يوليا دي بوسوبر (١٨٩٣–١٩٧٧) أنّ: "الكنيسة (...) هي نقطة التقاء الأموات والأحياء والذين لم يولدوا بعد، الذين بمحبّتهم بعضهم بعضاً يجتمعون حول صخرة المذبح ليعلنوا حبّهم لله"[٧]. وهذا ما ورد أيضاً على لسان أحد الكتّاب الروس، وهو الأب المبشّر مَكاريوس غلوخاريف (١٧٩٢–

٧– Creative Suffering, Londres, 1940, p. 44.

١٨٤٧) في رسالة إلى أحد المؤمنين المحزونين: "بالمسيح نحيا ونتحرك ونوجد. أحياء وأموات، نحن كلّنا نوجد به. فالأصحّ أن يقال: نحن كلنّا نحيا به وليس للموت وجود. إلهنا ليس إله أموات بل هو إله أحياء. إنّه إلهك وإله المرحومة. لا يوجد إلاّ إله واحد، وأنتما متّحدان أحدكما بالآخر في الكائن الوحيد. لكن أحدكما لن يستطيع أن يرى الآخر لبعض الوقت، وذلك لكي يكون اللقاء المستقبليّ أكثر فرحاً. وعندها لن ينزع أحد منكما هذا الفرح. حتى إنّكما الآن تعيشان معاً لكنّها هي تعيش في غرفة أخرى بابها مقفل... فالحبّ الروحيّ لا يعرف الانفصال المنظور"[٨].

كيف يمكننا أن نحافظ على هذه الشركة الدائمة؟ أوّلاً هناك طريق خطأ قد انجذب إليه البعض، والتقليد الأرثوذكسيّ يرفضه رفضاً قاطعاً. فالشركة بين الأحياء والأموات لا يمكنها أن تكون عبارة عن ممارسات أرواحيّة[٩]. ففي المسيحيّة الأصيلة، لا مكان للتقنيّات والأساليب الهادفة إلى الاتصال بالموتى، كاللجوء إلى الوسطاء الروحيّين على سبيل المثال. في الواقع إنّ هذه الممارسات شديدة الخطورة لأنّها تعرّض الذين يقومون بها أو يخضعون لها، لتأثيرات القوى الشيطانيّة. كما أنّ الخبرات الأرواحيّة تعبّر عن فضول

٨- S. Tyszkiewicz et Dom Th, Belpaire, *Ecrits d'ascètes russes*, Les Editions du Soleil Levant, 1957, p. 104

٩- والمقصود هنا تقنيات استحضار الأرواح والاتصال بها. (حاشية للمعرّبة)

غير شرعيّ وغير مبرّر يشبه تماماً فضول الذي يحاول التنصّت على ما يحصل في غرفة مقفلة من خلال ثقب في الباب. يقول الأب سرجيوس إلتشانينوف (١٨٨١–١٩٣٤) "علينا أن نعترف بتواضع بأنّ السرّ موجود، وبالتالي علينا ألاّ نحاول استعمال السلّم الخلفيّة لكي نتنصّت عبر الأبواب على ما يجري خلفها"[١٠].

انطلاقاً من هذا القول، وكما تعلّمنا حياة القديسين، ثمّة حالات يتّصل فيها الأموات بالأحياء مباشرة، سواء في الأحلام أو في الرؤى. لكن علينا نحن، من جهّتنا، ألاّ نفرض حصول هذه الأمور بالقوّة. فكلّ اصطناع يهدف إلى استغلال الأموات هو أمر مضاد للضمير المسيحيّ. والشركة التي تجمعنا بالأموات ليست موجودة على الصعيد النفسيّ، بل هي موجودة على الصعيد الروحيّ. كما أنّ المكان الذي نلتقي فيه معهم ليس صالة استقبال بل هو المائدة الإفخارستيّة. فالأساس المقبول والوحيد لشركتنا مع الأموات هو الشركة في الصلاة وخاصة في إقامة القداس الإلهيّ. فنصلّي من أجلهم ونحن على ثقة في الوقت ذاته أنّهم يتضرّعون من أجلنا؛ وبهذه الشفاعة المتبادلة نجتمع معاً متخطّين حدود الموت في رباط الوحدة الوثيق الذي لا يعروه فساد.

١٠– Ecrits spirituels, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale N. 29), 1979, p. 42.

ليست الصلاة من أجل الأموات، في نظر المسيحيّين الأرثوذكسيّين، مجرّد أمر إضافيّ واختياريّ؛ بل، على العكس من ذلك، إنّها عنصر مقبول وثابت في العبادة اليوميّة. فالصلوات التي نتلوها متنوّعة: "يا عمق الحكمة المحبّ البشرّ والمرشد الكلّ إلى الخلاص، الخالق الوحيد الذي منه يستمدّ كلّ إنسان حاجته، امنح يا ربّ الراحة لنفوس عبيدك لأنّ رجاءهم فيك، يا مبدعنا وخالقنا وإلهنا". لكنّنا نقول أيضاً: "مع الصدّيقين، أرح يا رب نفوس عبيدك حيث لا وجع ولا حزن ولا تنهّد إلا حياة لا تفنى". وأيضاً: "أرح يا رب عبدك ورتّبه في الفردوس حيث مصافّ الصدّيقين مع القديسين مثل الكواكب يتلألأون؛ هناك أرِح يا ربّ عبدك الرّاقد معرضاً عن جميع زلاّته". بعض هذه الصلوات يتميّز بنبرة حزينة إذ يذكّرنا بإمكان الانفصال الأبديّ عن الله، على سبيل المثال: "من سعير النار الذي لا ينطفئ، والظلمات التي لا ضياء فيها، من صريف الأسنان، والدود الذي ينخر بلا انقطاع ومن كلّ وجع أنقذ يا ربّ جميع المؤمنين الراقدين".

ليست لهذا التشفع من أجل الموتى حدود حاسمة. فلمن نصلي؟ بالمعنى الضيّق، وفي الخدم الليتورجيّة العامّة، لا تسمح الأعراف الأرثوذكسيّة بتلاوة الصلوات الاسميّة (أي التي يُذكر فيها اسم الشخص) إلا للذين تُوفُّوا وهم في شركة واضحة مع الكنيسة. لكن هناك حالات تكون فيها صلواتنا أشمل. ففي غروب العنصرة تُتلى الصلوات حتى من

أجل الذين في الجحيم: "يا من في هذا العيد الكلّيّ الكمال والخلاصيّ تنازلت وتقبّلت صلواتنا الشفاعيّة من أجل المحبوسين في الجحيم، يا من منحتنا رجاء معاينتك، إمنح الموتى العزاء والتحرّر من الأوجاع التي تقيّدهم"[11].

ما هو الأساس العقائديّ لهذه الصلاة الدائمة من أجل الأموات؟ وما هو مبرّرها اللاهوتيّ؟ إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة بسيطة جدّاً ومباشرة. فالأساس هو تعاضدنا وتماسكنا في المحبّة المتبادلة. ونحن نصلّي من أجل الأموات لأنّنا نحبّهم. يسمّي رئيس الأساقفة الأنجليكانيّ وليام تامبل هذه الصلوات "خدمة المحبّة" ويؤكّد بكلمات يجب أن يردّدها كل إنسان أرثوذكسيّ: "نحن لا نصلّي من أجلهم مخافة أن يهملهم الله إذا لم نقم بذلك، بل إنّنا نصلّي لهم لأنّنا نعلم أنّه يحبّهم ويعتني بهم، ولذلك نحن نطلب في هذه الخدمة الخاصة أن تتّحد محبّتنا لهم بمحبّة الله لهم". وعلى حدّ تعبير بوسيه (Pussey): "إنّ رفض الصلاة من أجل الأموات هو تفكير بارد ينافي المحبّة، وبالتالي فلا شكّ في أنّه تفكير خاطئ".

من هنا، لا نجد أنّه من الضروريّ، أو حتى من الممكن، تقديم أيّ تفسير أو تبرير آخر للصلاة من أجل الأموات. فهذه الصلاة هي مجرّد تعبير عفويّ

١١— البندكستاري *Pentecostaire*, t.2, Collège grec de Rome, 1978, pp. 249-50.

عن محبّتنا بعضنا لبعض. إذا كنّا نصلّي من أجل الآخرين هنا في هذا العالم، فلِم لا نستمرّ في الصلاة من أجلهم بعد وفاتهم؟ هل أنهّم زالوا من الوجود إلى حدّ يحتّم علينا أن نتوقّف عن التضرّع من أجلهم؟ فالحق أننّا كلّنا، أحياء وأمواتاً، أعضاء في عائلة واحدة. وهكذا، سواء كنّا أحياء أو أمواتاً، فنحن نتشفّع بعضنا من أجل البعض. في المسيح القائم من بين الأموات لا تمييز بين الأموات والأحياء؛ وكما يقول الأب مكاريوس غلوخاريف "نحن كلّنا أحياء به وليس للموت وجود". فالموت الجسديّ لا يمكنه أن يحلّ روابط المحبّة والصلاة المتبادلة التي توحّدنا جميعاً في جسد واحد.

من المؤكّد أنّنا لا نفهم بالتحديد كيف يمكن أن تكون هذه الصلاة مفيدة للأموات. وكذلك لا يمكننا أن نفسّر كيف يمكن أن تساعد شفاعتنا الأحياء عندما نصلّي من أجلهم. إنّنا نعلم، من خبرتنا الخاصة، أنّ الصلاة من أجل القريب فعّالة وما زلنا نمارسها. لكن، سواء رُفعت هذه الصلوات من أجل الأحياء أو الأموات، فإنّ مفعولها سرّيّ. لا نستطيع أن نغوص في عمق التفاعل الذي يحصل بين فعل الصلاة وحرّية الاختيار لدى شخص ما، وبين رحمة الله وعلمه المسبق. فعندما نصلّي من أجل الأموات، يكفينا أن نعلم أنّ محبّتهم لله تنمو باطّراد وأنّهم بحاجة إلى دعمنا. فلنترك الباقي لله.

إذا كنّا نؤمن فعلاً بأنّنا في شركة غير منقطعة ودائمة مع الأموات فمن المفيد أن نتحدّث معهم إذاً، في حدود الممكن، لكن في الحاضر لا في

الماضي. فلن نقول "كنّا نحبّ بعضنا بعضاً" و"كانت غالية كثيراً بالنسبة إليّ"، أو "كنا سعداء جداً معاً"، بل نقول: "نحن نحب بعضنا بعضاً دائماً، الآن أكثر منّا في ما مضى"، و"إنّها اليوم بالنسبة إليّ أغلى منها في أيّ وقت مضى"، "إننا سعداء جداً معاً". أعرف سيّدة روسية من رعية أكسفورد ترفض قطعاً أن تلقّب بالأرملة. فعلى الرغم من أنّ زوجها توفّي منذ سنوات عدة، نجدها تقول "أنا زوجه لا أرملته". وهي على حقّ.

إذا تعلّمنا أن نتحدّث عن الأموات بهذه الطريقة، في صيغة الحاضر لا الماضي، فهذا من شأنه أن يساعدنا على التعامل، بشكل أفضل، مع مشكلة هي في أغلب الأحيان مصدر قلق بالنسبة إلى الكثيرين من الناس. وقد يحصل أن نؤجّل، بسهولة فائقة، مصالحة شخص اختلفنا معه وابتعدنا عنه فيفاجئنا الموت قبل أن نتمكّن من أن نسامح بعضنا بعضاً. هكذا، وفي ندم مرير، نكاد نقول: "فات الأوان، فات الأوان، زال كلّ إمكان إلى الأبد، ولا يمكننا أن نفعل شيء". لكنّنا مخطئون تماماً لأنّ الأوان لم يفت. ففي هذا اليوم يمكننا أن نعود إلى البيت ونخاطب الصديق المتوفّى، الذي قد اختلفنا معه، في صلاتنا المسائيّة؛ فنستخدم الكلمات عينها التي كنّا سنستخدمها لو كان هذا الشخص حيّاً بعد وموجوداً أمامنا، ونطلب منه أن يسامحنا مؤكّدين له محبّتنا. وابتداءً من هذه اللحظة تتغيرّ علاقتنا به وعلاقته بنا. فمن دون أن نرى وجهه أو نسمع جوابه، ومن دون أن نعلم كيف ستصل كلماتنا إليه، نشعر

في قلبنا بأنّنا أسّسنا بداية جديدة معاً. فالبدايات الجديدة لا يفوتها الأوان أبداً.

تبقى هناك مسألة غالباً ما تطرح على بساط البحث وغالباً ما يستحيل حلّها ضمن حدود معرفتنا الشخصيّة، ألا وهي مسألة قيامة الجسد. لقد أسلفنا القول إنّ الله خلق الشخص الإنسانيّ أساسًا في وحدة جسد وروح غير منقسمة وإنّنا ننتظر، بعد انفصال الرّوح عن الجسد من خلال الموت الجسديّ، اتّحادهما النهائيّ في اليوم الأخير. فالنظرة الأنثروبولوجيّة التماميّة[١٢] (holistique) تحثّنا على الإيمان لا بخلود النفس فحسب بل أيضاً بقيامة الجسد: بما أنّ الجسد جزء لا يتجزّأ من الشخص الإنسانيّ ككلّ، فلا بدّ لأيّة أزليّة شخصيّة من أن تشمل الجسد والروح معاً. ما هي، والحال هذه، العلاقة بين جسدنا الحالي وقيامتنا في الدهر الآتي؟ هل سيكون لنا في القيامة هذا الجسد عينه، أم جسد جديد؟

قد يكون التالي خير جواب: الجسد سيكون، في آن معاً، جسدنا عينه وجسداً آخر. لكنّ المسيحيّين يفهمون القيامة أحياناً بشكل مبسّط أو حتى ساذج وضيّق. فإنهّم يظنّون أحياناً أنّ العناصر المادّية المحسوسة التي تكوّن الجسد والتي ستتحلل وتزول بفعل الموت ستتجمّع مجدّداً يوم القيامة، بطريقة

١٢– أي التي تنظر إلى الأمور بكلّيتها لا بشكل جزئيّ. (حاشية للمعرّبة)

ما، بحيث يعاد بناء الجسد ليحتوي على الجزيئات المادّية الصغيرة ذاتها التي كانت تكوّنه في السابق. لكن الذين يؤكّدون الاستمرارية بين الجسد الحالي والجسد الذي سيقوم في اليوم الأخير ليست لديهم بالضرورة رؤية للأمور حرفيّة إلى هذا الحدّ. فعلى سبيل المثال يقترح القديس غريغوريوس النيصصي، في كتابَيْه "خلق الإنسان" و"في الروح والقيامة" مقاربة أكثر فطنة وأوسع خيالاً للموضوع الذي نحن في صدده. إذ يعتبر أنّ النفس تمنح الجسد شكلاً معيناً بحيث إنّها تطبعه بعلامة فارقة أو بختم مميز، ليس أيّ منهما مفروضاً من الخارج بل من الداخل. وبهذه العلامة يعبّر الجسد عن الطابع الروحيّ أو الحالة الروحيّة الداخليّة للإنسان. فأثناء حياتنا على هذه الأرض تتغيّر مكوّنات جسدنا الماديّة مرّات عدّة؛ لكن، بمقدار ما يملك الشكل الذي طبعته النفس استمراريّة لا تتأثّر بهذه التغيرات الجسديّة، يمكننا أن نقول وبحق إنّ جسدنا يبقى هو نفسه. إذاً هناك استمراريّة جسديّة لأنّ هناك استمراريّة في الشكل المعطى للنفس. وكما يقول ك. س. لويس فإن "شكلي يبقى واحداً، على الرغم من أن المادة التي يتألّف منها تتغيّر باستمرار. فأنا بالتالي كالمنحنى الذي يتدفّق وفق تعاريجه شلال من المياه".

ويمضي القديس غريغوريوس فيقول: في القيامة النهائيّة، سوف تطبع النفس جسدنا القائم من بين الأموات بالختم ذاته الذي طبعته به خلال هذه الحياة. فليس من الضروريّ إذاً أن تتجمّع الجزيئات ذاتها، بل الختم وحده

يكفي لكي يكون الجسد هو عينه. ستكون ثمّة استمراريّة بين جسدنا الحاضر وجسدنا القائم، غير أنّها استمراريّة حقيقيّة يجب عدم تفسيرها بطريقة ماديّة تبسيطيّة.

على ضوء كل ما تقدّم، وإذا كان الجسد بهذا المعنى سيبقى هو نفسه في القيامة، فإنّه سيكون مختلفاً حتماً. يقول القديس بولس "يُزرع جسم بشريّ فيقوم جسماً روحانيّاً" (١كور ١٥، ٤٤) ولفظ "روحيّ" لا يعني هنا "غير الماديّ". فالجسد القائم يبقى جسداً ماديّاً ولكنّه في الوقت ذاته سيتحول بقدرة الروح ومجده، ويتحرّر بالتالي من كلّ قيود المادّة التي نعرفها الآن. نحن الآن لا نعرف العالم الماديّ وأجسادنا المادّيّة إلاّ في حالة ما بعد السقوط؛ فإدراك الصفات التي ستتحلّى بها المادّة في عالم غير ساقط يفوق قدرات مخيّلتنا ويتخطّاها بأشواط.

مهما يكن من أمر، لا يمكننا أن ندرك، إلاّ بنسبة ضعيفة جدّاً، شفافية المادة وحيويتها، وكذلك الخفّة ورقّة الإحساس اللتين سيتمتّع بهما جسدنا القائم، ماديّاً وروحيّا بآنٍ معاً. فالقديس أفرام السريانيّ (ت. ٣٧٣) يقول: "أنظر إلى هذا الإنسان الذي سكن فيه جيش من الشياطين: كنّا نجهل أنها موجودة فيه لأنّ جيشها كان أرقّ من النفس وألطف. ومع كثرتها، استطاعت أن تسكن في جسد واحد. غير أنّ أجساد الصدّيقين التي ستقوم في يوم القيامة أرقّ منها وألطف مائة ضعف. وهذه الأجساد ستشبه النفس

التي تستطيع أن تنمو وتكبر كما تريد، وأن تتكوّم على ذاتها وتتقلّص. فإذا تقلّصت كانت في مكان واحد وإذا تمددت ملأت كلّ الأمكنة. (...) فكم نفس يستطيع الفردوس (له المجد) إذاً أن يحويها، لرقّة مادّتها اللطيفة التي لا تستطيع الأفكار أن تدركها"[١٣].

ربّما يكون هذا الوصف أفضل ما يمكننا التوصّل إليه للإيحاء بعظمة القيامة. أمّا الباقي فلنتركه في عهدة الصمت. إذ "ما أُظهر بعد ما سنصير إليه" (١يو ٣، ٢). سئل رالف فوغان وليامز، قبل أسبوعين من وفاته، عن معنى الحياة الآتية بالنسبة إليه فأجاب: "موسيقى، موسيقى. لكن في العالم الآتي لن أكون موسيقيّاً، مع كلّ الصعوبات والخيبات التي يستتبعها ذلك. لأنّني سأكون أنا نفسي موسيقى".

ختاماً، يقول ت. س. إيليوت "أنتم الموسيقى ما استمرّت الموسيقى". وموسيقى السماوات أبديّة.

١٣– القيثارة الروحية "La Harpe de l'Esprit", in Sebastian Brock, *L'Oeil de lumière*, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale N. 50) pp. 222-223

٣.

سرّ الشخص

إنّ نفساً واحدةً مخلوقةً على صورة الله
هي، بالنسبة إليه تعالى، أغلى
من عشرة آلاف كون ومحتوياتها

من أقوال آباء الصحراء

قال أحد الرهبان للقديس باخوميوس (٢٨٦-٣٤٦): "حدّثنا عمّا يظهر لك في الرؤى". فأجابه القديس: "الخاطئ مثلي لا يطلب إلى الله أن تكون لديه أيّ رؤى. (...) مع ذلك، استمع فإني سأحدثك عن رؤيا عظيمة. إذا رأيت إنساناً طاهراً ومتواضعاً فهذه رؤيا عظيمة. ثمّ ماذا أعظم

من هذه الرؤيا: أن ترى الله غير المنظور من خلال الإنسان المنظور الذي هو هيكل الله؟"[1].

هذه هي إذاً أعظم الرؤى والأعجوبة الحقيقيّة: إنسان مخلوق على صورة الله ومثاله. "أحمدك لأنّك أعجزت فأدهشت" (مز ١٣٨، ١٤). قد لا نعرف في حياتنا الروحيّة مهمّة أكثر إلحاحاً من المهمة التالية: أن نجدّد خشيتنا ودهشتنا أمام معجزة شخصنا البشريّ وسرّه. ولا بدّ من التوقّف عند لفظ "السر" بشكل خاص: فمن أنا؟ وما أنا؟ الجواب ليس بديهياً أبداً. أنا لا أعرف إلا جزءاً محدوداً جدّاً مني. ذلك أنّ حدود الشخص البشريّ متّسعة إلى ما لا نهاية. فهي تمتدّ بعيداً جدّاً في المكان وخارج المكان، إلى المنتهى؛ وتتراجع وتتقدّم في الزمن وخارج الزمن إلى الأبد. وفي داخلي توجد أعماق مستورة وغير مُكتشفة، تتخطّى إدراكي. فالشخص الإنسانيّ سرّي ومخلوق على صورة الله وبالتالي فإنه مكوّن من أربعة عناصر أساسيّة: الحرّية، وعمل النعمة، والشركة، والنموّ.

الله الخالق حرّ. والخليقة البشرية المنسوجة على صورته تتمتّع هي أيضاً بالحرّية. فما الذي يميّز أساساً الحيوان البشريّ عن الحيوانات الأخرى؟ إنّه

١- رهبان الشرق *Les moines d'Orient*, "La Première Vie grecque de saint Pachôme" IV/2, Cerf, 1965, p. 184.

قبل كلّ شيء وعي الذات، وصوت الضمير، وحرّية الاختيار، والقدرة على اتّخاذ القرارات الخُلُقية. فحيث تتصرّف الحيوانات الأخرى تبعاً لغريزتها يقف الكائن البشريّ بضميره الحيّ أمام الله مدركاً ما هو هنا والآن، واللحظة الحاسمة والمناسبة ثمّ يختار. في كلّ يوم يقول الله للإنسان: "قد جعلت أمامكم الحياة والموت، البركة واللعنة. فاختر الحياة لكي تحيا أنت ونسلك" (تث ٣٠، ١٩). فالإنسان لا يصبح بشراً بحقّ إلاّ إذا مارس حرّيته في الاختيار.

إذاً الإنسان هو، قبل كل شيء، حيوان حرّ. ويذكر دوستويفسكي هذا الأمر بإلحاح في "الإخوة كارامازوف" من خلال صورة "المفتّش الأكبر" الذي يعترف بأن العطية التي منحها المسيح البشرية إنما هي الحرية؛ فابن الله أتى لكي يحررنا (يو ٨، ٣٦). غير أن هذه الحرية، في نظر الكاردينال العجوز، هي حمل ثقيل بالنسبة إلى البشر وسيف لاذع قد لا يحسنون التحكم به؛ فالجنس البشري يزداد سروراً إذا رفعنا عنه هذا الحمل. يقول المفتش ليسوع: "لقد صححنا عملك". وهو لا شك محقّ في بعض النواحي، إذ اتضح أن هذه الحرية لطالما كانت عطية مريعة. غير أن الإنسان، لو كان أقل حرية مما هو عليه، لأصبح أقلّ بشريّة.

تتجلّى أهمّية الحرّية هذه بحيويّة في شخص العذراء المغبوطة مريم؛ فهي، بعد المسيح ابنها، النموذج الأسمى للإنسانيّة الحقّ وأيقونتها. ففي

البشارة لم يكتف رئيس الملائكة بتبليغ القديسة مريم المخطّط الإلهيّ بل انتظر إجابتها الحرّة والإراديّة: "ها أنذا أمة للرب فليكن لي بحسب قولك" (لو ١، ٣٨) حيث كان باستطاعتها أن ترفض. صحيح أنّ الله اتّخذ المبادرة، لكّن تجاوب مريم وموافقتها كانا ضروريّين. فهي لم تكن أداة سلبيّة غير فاعلة، بل كانت مشاركة ناشطة في الفداء. وجوابها لم يكن مقرّراً بشكل مسبق، بل كان لها ملء الحرّية وعلى حرّيتها هذه توقفت تتمّة التاريخ البشريّ.

في عالم يفقد إنسانيّته يوماً فيوماً – ظاهريّاً – تحت تأثير علم التحليل النفسيّ والإحصائيات والآلات، لا بدّ للمسيحيّين من أن يؤكّدوا قيمة الحرّية البشريّة العليا. فلا شيء في الكون أكثر أهمّية من الخيارات الحرّة التي يتّخذها الأشخاص المنعم عليهم بالتعقّل والوعي. إنّنا نحن البشر خاضعون لتأثير محيطنا ودوافعنا اللاواعية، ولكنّنا لسنا عبيداً لا حيلة لهم ولا قوّة، إذ إنّنا نبقى أحراراً. فالله جعلنا في هذه الأرض ملوكاً وسلّطنا على "كل حيوان يدبّ على الأرض" (تك ١، ٢٨). لذلك لا يليق بنا أن نتخلّى عن هذه السلطة الملوكيّة بسبب كسلنا أو قصور خيالنا.

الحرّية هي أيضاً التنوّع والفرادة. فبمقدار ما نحن أحرار يعبّر كلّ منا عن الصورة الإلهيّة على طريقته الخاصة، بشكل شخصيّ فريد. بالتالي، كلّ كائن بشريّ له في فرادته قيمة لا متناهية، ذلك أنّ كلّ شخص هو نهاية وهدف بحدّ ذاته وليس هو سبيلاً لبلوغ نهاية أو هدف آخر. الثقافة الحديثة

تحثّنا على التفكير بألفاظ مقولبة، لا إبداع فيها، ألفاظ القياسات والتصنيفات الإحصائيّة أو البرمجة المعلوماتيّة. إنّنا نملك، كمسيحيّين إنسانويّين، كلّ ما يمكّننا من التغلّب على هذا الاتجاه ومقاومته. فمن واجبنا العبور باستمرار من مستوى السطحيّات – حيث يتمّ تصنيف الناس في فئات – إلى مستوى الشخص الأصيل المبتكر المتجدّد وغير المضجر. فالروح القدس، بخلقه إيّانا جميعاً أحراراً، جعلنا كلّنا مختلفين ولذا لطالما كان فالقديسون "المستنيرون بالروح"، الذين باستطاعتهم وحدهم أن يكشفوا لنا الصفات الحقيقيّة للحيوان البشريّ، الدليل والبرهان الساطع على التنوّع الأسمى. فالرتابة ليست في القداسة بل في الشرّ.

إنّ الحيوان البشريّ، المخلوق على صورة الله والذي يكتنفه وعيه ذاته وقدرته على الاختيار الخُلُقيّ، لا يكتفي بالسكن في العالم وباستخدامه كما تفعل الحيوانات الأخرى. فهو يستطيع أيضاً أن يحمد الله على هذا العالم وأن يقدّم الخليقة إلى خالقه شاكراً إيّاه على كلّ شيء؛ وبهذه التقدمة يصبح الإنسان إنساناً بحق وشخصاً مكتملاً. هذا هو البعد الأساس الثاني لإنسانيّتنا. فالكائن البشريّ ليس مجرّد حيوان حرّ بل هو أيضاً حيوان إفخارستيّ. كل واحد منّا هو كاهن وملك في آن معاً. وكما يقول البطل – أو بالأحرى البطل المضادّ – في رواية دوستويفسكي "كتابات في ما تحت الأرض" (١٨٦٤): "فلنعترف أيها السادة بأنّ الإنسان ليس أبله. (...)

لكنّه، وإن لم يكن أبلهَ، فإنّه يبقى جاحداً بوحشيّة لافتة. حتى إنّني أعتقد أنّ التعريف الأفضل بالإنسان هو أنّه: مخلوق ذو رجلين وجاحد (...) سينشر اللعنة في العالم. وبما أنّه وحده يستطيع أن يلعن، فهو يمتلك هذه الصفة التي يمكنها، أكثر من أيّ شيء آخر، أن تميّزه عن الحيوانات الأخرى".

ولئنْ صحّ هذا كلّه عن الإنسان الساقط الذي ابتعد عن الله، إلاّ أنّ هذه الحالة هي الحالة التي أرادها الله في الأصل للإنسان الذي افتداه المسيح وأعاده إلى حالته الصحيحة. فالتعريف الأفضل بالإنسان، والميزة الأولى التي تخوّله أن يحقّق ذاته على حقيقتها، هو الامتنان أو تقديم الشكر. فالإنسان يتميّز عن الحيوانات الأخرى، بشكل خاص، من حيث إنّه كاهن الخليقة الذي يبارك الله ويطلب منه أن يُحلّ بركته على البشر الآخرين وعلى الأشياء كلّها.

هنا أيضاً، نجد أنّ دور والدة الإله في لحظة البشارة يجعلها لنا أيقونة ومثالاً. فجوابها للملاك هو فعل شكريّ: "تعظّم نفسي الرّب وتبتهج روحي بالله مخلّصي" (لو ١، ٤٦–٤٧). موقف العذراء كان موقف فرح وشكر وحمد. فنحن، إذا دُعينا لنكون بشراً حقيقيّين في حياتنا الداخلية، لا بد لنا من أن تتميّز صلاتنا بروح الامتنان والشكر. "الصلاة حالة امتنان مستمرة" يقول القديس يوحنا كرونشتاد (١٨٢٩–١٩٠٨)؛ والقديس يوحنا السلّمي (حوالى ٦٥٠) كتب من جهته: "علينا أن ندوّن أولاً على أوراق

صلواتنا الرقيقة فعل الشكر الصادق. ثم ندوّن الاعتراف بخطايانا وندامة النفس المتأثرة بعمق. وبعدها فلنقدّم طلباتنا إلى ملك الكون"[٢].

إذاً، التسلسل الأساس الذي يجب أن نتبعه عندما نرفع صلواتنا هو التالي: الشكر، ثمّ التوبة، فتوجيه الطلبات. يجب ألاّ نبدأ بالإقرار بخطايانا. وذلك لأنّه قبل إحناء نظرنا إلى الداخل من أجل رؤية قباحتنا الخاصة، علينا أن نرفعه بامتنان نحو الخارج باتّجاه مجد الله. لهذا تبدأ صلاة الغروب بقراءة المزمور ١٠٣ أو ترتيله، وهو نشيد تمجيد لعمل الله الخلاق: "باركي يا نفسيَ الربّ أيّها الرّب إلهي لقد عظمت جدّاً، الاعتراف وعظم الجلال لبست (...) ما أعظم أعمالك يا ربّ كلّها بحكمة صنعت". كما أنّ القداس الإلهيّ يبدأ أيضاً بالأسلوب عينه: لا بفعل الندامة بل بإعلان مجد الله: "مباركة هي مملكة الآب والابن والروح القدس ...". ونحن، من حيث إنّنا كهنة لله، نبدأ قبل كلّ شيء بمباركته من أجل فرح ملكوته.

الإنسان إذاً حيوان حرّ وإفخارستي، غير أنّ له ميزة ثالثة وهي أنّه حيوان اجتماعيّ أيضاً؛ فهو، على حدّ قول أرسطو، "حيوان سياسيّ"، لأنّه لا يحقّق ذاته، أيّ لا يكون بشراً بحقّ، إلاّ إذا عاش في مدينة، أيّ في جماعة

٢- السلّم إلى الله *L'Echelle sainte*, 28,7 Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale N. 24), p.291

منتظمة اجتماعياً. فحتى الناسك يجب أن يستعدّ للتوحّد عبر العيش أوّلاً في جماعة رهبانيّة. إنّ الإنسان كائن "حواريّ" وفي هذا الصدد يقول الكاتب جون ماكموري إنّ "الإنسان لا يوجد إلا ابتداءً من اللحظة التي يوجد فيها على الأقل شخصان متحاوران".

قال الله: "لنصنعنّ الإنسان على صورتنا ومثالنا" (تك ١، ٢٦). يرى الآباء اليونانيون أنّ عبارة "لنصنعن الإنسان" توحي بأنّ الأقانيم الثلاثة اتّفقوا بعضهم مع البعض وانسجموا. والكائن البشريّ مخلوق على صورة الثالوث، أيّ على صورة الله الذي ليس واحداً فحسب بل هو ثلاثة. لذلك فإنّ الإنسان مدعو، على غرار الله، إلى التعبير عن نفسه في جماعة أو في شركة. وكما أنّ الله ليس وحدانيّة معزولة بل هو اتّحاد ثلاثة أقانيم كلّ منها موجود في الآخر في حركة محبّة أزليّة متبادلة، كذلك الإنسان لا يحقّق ذاته بالتمام، أيّ لا يكون على صورة الله ومثاله، إلاّ إذا عاش في قريبه ومن أجله. فالمشاركة هي التي تجعلنا بشريّين.

نجد في رواية دوستويفسكي "الإخوة كارامازوف" مثالاً تصويريّاً رائعاً على ذلك. إذ يروي المؤلّف، مستنداً إلى قصة شعبيّة معروفة، حكاية امرأة عجوز شرّيرة جداً استيقظت بعد موتها في بحيرة من النار. ولم يستطع ملاكها الحارس، الذي كان مستعدّاً للقيام بالمستحيل من أجل إخراجها من هذا المكان، أن يتذكّر من أعمالها إلاّ عملاً صالحاً واحداً فعلته في حياتها

كلها وهو أنها قدّمت ذات يوم بصلة من حديقتها إلى امرأة متسوّلة. فمدّ الملاك البصلة إلى العجوز وطلب منها أن تمسك بها وبدأ يسحبها خارج البحيرة. لكنّها لم تكن وحيدة في ذلك؛ إذ إنّ الآخرين الذين رأوا ما كان يحصل، تمسّكوا بها آملين أن يتمكّنوا من الخروج من ذلك الماء الناريّ. فانتاب العجوز خوف شديد وأخذت تركلهم برجليها. ثم صرخت "اتركوني، فإن الملاك يسحبني أنا لا أنتم. وهذه بصلتي أنا لا بصلتكم أنتم". وللحال انشطرت البصلة شطرين فوقعت العجوز في البحيرة. وهي مازالت تشتعل فيها إلى اليوم.

لو قالت المرأة "هذه بصلتنا"، أما كان هذا القول كافياً لكي يخلّصهم كلّهم من النار؟ لكن بقولها "هذه بصلتي أنا، لا بصلتكم أنتم" أصبحت أقلّ من البشر. وبرفضها المشاركة أنكرت كونها شخصاً. فالشخص الإنسانيّ الحقّ والمخلص لصورة الثالوث القدّوس هو من يقول دائماً "نحن" لا "أنا"، و"خاصّتنا" لا "خاصّتي". الصلاة التي علّمنا إياها ابن الله تقول "أبانا" لا "أبي". فجماعة المسيحيّين الرسوليّة الأولى في أورشليم كانت تتميّز بروح المشاركة: "وكانوا يواظبون على تعليم الرّسل والمشاركة وكسر الخبز والصلوات. (...) وكان جميع الذين آمنوا جماعة واحدة، يجعلون كلّ شيء مشتركاً بينهم" (أع ٢، ٤٢–٤٤). إنّنا كمسيحيّين بحاجة اليوم، بعد مرور تسعة عشر قرناً، الى أن نستعيد هذا الحسّ الجماعيّ وأن نتعلّم مجدّداً كيف نتشارك

البصلة. ومثالنا المحتذى في هذه المشاركة العذراء مريم التي عند سماعها البشارة، "مضت مسرعة إلى الجبل" لكي تُشرِكَ قريبتها أليصابات بهذا الخبر السارّ (لو ١، ٣٩–٤٠). فلنتأمل هذا الإسراع، وهذا الحسّ بطوارئ الأمور: لقد أحسّت مريم أنّه لا يمكنها الاحتفاظ بهذا الخبر لنفسها فقط.

وكما نرى من خلال مثل الخراف والجداء (متى ٢٥، ٣١–٤٦)، فإن الدينونة الأخيرة، في المجيء الثاني للمسيح، لن تكون مبنيّة على أفكاري الداخليّة ومشاعري الخاصّة، ورؤاي وابتهاجاتي الروحيّة. كما أن محاكمتي لن تكون على قدر تماريني النسكيّة وأصوامي وسجداتي. فـ"كل" ما سأُسأل عنه هو هل أنّني أطعمت الجائع، وزرت المساجين وعدت المرضى، وآويت الغريب في منزلي. بعبارة أخرى، سوف أُسأل عن علاقتي بأترابي. كيف كانت علاقتي بالآخر؟ هل عشت معه من منطلق روح المشاركة؟ هل كنت منغلقاً على ذاتي، أم شخصاً بكل ما للكلمة من معنى، يعيش في شركة مع الآخرين؟ في الواقع، ليس من قبيل المصادفة أبداً كون اللفظ المستخدم للدلالة على الشخص في اللغة اليونانية هو prosopon وهو يعني أيضاً الوجه. بالتالي، فقط عندما أكون وجهاً لوجه مع الآخرين وأنظر في عيونهم، من دون أن أتهرب من نظراتهم، أكون شخصاً حيّاً، لا فرداً. الروح القدس الساكن في قلوبنا هو روح مشاركة: فهو يوحّدنا مع أنّه يجعلنا مختلفين أحدنا عن الآخر.

بما أنّنا نعيش اليوم في مجتمع بارد يتميّز بالميل المتزايد إلى الانعزال والقوقعة، فإنّ من صلب رسالتنا المسيحيّة التأكيد على معنى الشركة الشخصيّة، أيّ يجب علينا أن نقاوم سيطرة الآلة. قصد إنسان ذات مرة طبيباً نفسياً وقال له الطبيب: "من الأسهل عليّ أن أركّز إذا لم أنظر إليك وجهاً لوجه. لذلك استلقِ أنت على الكنبة وأنا سأقبع في الزاوية خلف الستارة". بعد قليل من الوقت، خالج المريضَ بعضُ الشكّ والرّيبة لأنّ الزاوية كانت هادئة بشكل غريب. فاجتاز الغرفة على رؤوس الأصابع وأزاح الستارة بخفر. كان شعوره بالشكّ في مكانه، إذ وجد كرسيّاً فارغاً، خلفه باب. لم يكن الطبيب موجوداً بل كانت على الكرسيّ مسجّلة تعمل. لم يضطرب المريض أكثر من اللزوم، إذ سبق له أن روى قصته للعديد من الأطباء النفسيّين ولذلك فهو يحتفظ بها مسجلة على شريط كاسيت. عندئذ تناول مسجلة أخرى، لفها بمنشفته، ووضعها على الكنبة وأدارها. ثم خرج لاحتساء فنجان من القهوة في الجهة المقابلة من الشارع، فالتقى هناك الطبيب وكان يتناول كأسًا من الشراب. فما كان منه إلاّ أن دنا منه وجلس إلى طاولته. فقال له الطبيب: "ما هذا؟ من المفترض أن تكون الآن ممدّداً على الكنبة تسرد قصتك". أجابه المريض: "كلّ شيء على ما يرام. فإن مسِّجلتي تتحدث إلى مسِّجلتك". خلاصة القول إنّه علينا نحن المسيحيّين أن نؤكّد قيمة المشاركة المباشرة واللقاء المباشر، لا لقاء الآلة بالآلة بل لقاء الشخص بالشخص الآخر، وجهاً لوجه.

هكذا يكون الشخص الحقيقيّ: حرّاً، شكرياً (إفخارستيّاً)، واجتماعيّاً. إنّه الإنسان الذي يعتبر نفسه "مسؤولاً عن الجميع وعن كلّ شيء" كما فعل الستارتس زوسيم في رواية دوستويفسكي. ولا بدّ من إضافة صفة رابعة إلى هذه الصفات الثلاث، ألا وهي النموّ، أو التحرك إلى الأمام والتقدّم المطّرد. "أيها الأحباء نحن منذ الآن أبناء الله وما أُظهر بعد ما سنصير إليه" (١يو ٣، ٢). فالحيوان البشريّ ليس ثابتاً أو جامداً بل هو حيويّ. إنّه حاجّ، إنسان مسافر.

يمكننا أن نعبّر عن هذا البعد الحيّ للشخص بإجراء مقابلة بين **صورة الله** و **مثاله**. ففي فكر المؤلّف الأصلي لسفر التكوين (١، ٢٦) لم يكن هناك فرق بين هذين اللفظين، بل كانا متطابقين. مع ذلك، أعطاهما العديد من الآباء اليونانيين، ولاسيّما القديس إيريناوس أسقف ليون (القرن الثاني)، وأوريجانس (القرن الثالث) والقديس مكسيموس المعترف (القرن السابع) والقديس يوحنا الدمشقيّ (القرنان السابع والثامن)، معنَيَين مختلفين. ففسّر هؤلاء الآباء "الصورة" بأنّها ما يملكه الإنسان منذ البدء ولا يفقده كليّاً على الرغم من السقوط. أمّا "المثال" ففسّروه بأنّه هدف الإنسان النهائيّ، أو كمال تقديس حياته بالله، أيّ التألّه. إذاً، الصورة هي الهبة الأساسيّة المعطاة للإنسان منذ لحظة الخلق، والمثال هو الهدف النهائيّ الذي يجب عليه أن يبلغه بمساعدة النعمة الإلهيّة. فالصورة بالنسبة إلى المثال هي كالإمكان

بالنسبة إلى الفعل. الصورة لا تكتفي بذاتها؛ إنّها في حالة انتظار وانفتاح على كلّ ما سيحصل، كما أنّها متّجهة دوماً نحو تحقيق المثال. فـ"الإنسان المسافر" يسافر طوال حياته من الصورة إلى المثال.

لقد قدّم بعض المفكرين المسيحيّين فرضيّة "الكمال الأصلي" للجنس البشريّ في الفردوس. فقالوا إن آدم كان يملك منذ خلقه الله، ملء القداسة وملء العلم. لكنّنا، نحن اليوم، نواجه صعوبة معينة في فهم هذا الفكر. فلا بدّ من النظر إلى التقليد المسيحيّ في القرون الأولى الذي قدّم مقاربة أخرى لحالة الإنسان قبل السقوط. فعلى سبيل المثال نجد في القرن الثاني الميلاديّ، لدى ثاوفيلوس الأنطاكيّ وإيريناوس أسقف ليون، رؤية تتناسب بشكل أفضل مع تمييزنا الحيويّ هذا بين الصورة والمثال: فالإنسان، منذ خلقه، كان كالطفل كاملاً، لا بمعنى الكمال الفعليّ بل الكمال الممكن. وكان يعيش في حالة من البساطة والبراءة بعيداً عن كلّ كمال محقّق وملؤه الحكمة والعدل. يقول القديس إيريناوس: "كان الإنسان طفلاً لم يحقق نضجه بعد. فكان عليه أن ينمو ليبلغ كماله"[٣]. لقد وضع الله آدم على الطريق الصحيح ولكن هذا الطريق كان طويلاً جداً، فكان دون بلوغ نهاية الرحلة درب ممتدّ. بالتالي، نجد أنّ الإنسان المسافر لا يسافر في دائرة مقفلة بل وفق خط تصاعديّ.

٣- برهان التعليم الرسولي *Démonstration de la prédication apostolique*, 12, Cerf (Sources chrétiennes N. 62)

تتأكّد لنا هذه المقاربة للأمور عندما نولي تجسّد المسيح الأهميّة التي يستحقها. ذلك أنّ المسيح الكلمة، باتّخاذه طبيعتنا البشريّة بتجسّده، وتأليهه إيّاها بتجلّيه وقيامته وصعوده، أدخل إلى الكون عنصراً جديداً، وبعداً كماليّاً لم يكن موجوداً في العالم منذ البدء؛ إذ إنّه ليس فقط أعاد صورتنا إلى حالتها الأصليّة، بل قدّم لنا إمكانات أوفر لنحقّق المثال. فالنهاية أهم من البداية؛ والإسخاتولوجيا ليست مجرّد تنقيب عن الآثار.

وهذا ليس كلّ شيء. فالقديس غريغوريوس النيصصي (ت. حوالى ٣٩٥) في كتابه "حياة موسى"[٤] الذي يستخدم فيه لفظ epektasis (أيّ حركة التمدّد نحو ما هو أمامنا) (فل ٣، ١٣) يبيّن أنّ مسيرة الإنسان ونموّه الثابت سيستمرّان ليس في هذه الحياة فقط بل أيضاً في أزلية الدهر الآتي. في السماء كما على الأرض؛ فالنموّ صفة من صفات شخصيّتنا البشريّة. ويؤكّد القديس غريغوريوس أنّ افتداء الله غير المحدود والأزلّي للإنسانيّة، سيجعلها تشارك أبداً وبشكل أكبر وأتمّ، في مجد الله ومحبّته التي لا تعرف حدوداً. فمعرفتنا لله، على الرغم من نموّها المتزايد يوماً بعد يوم، لن تكون شاملة أبداً. إذ إنّ جوهر الكمال يكمن في أنّنا لن نصبح كاملين أبداً بل أنّنا نتقدّم "من مجد إلى مجد" (٢كور ٣، ١٨). يعبّر عن ذلك الأب جان دانييلو بقوله:

٤- Albin Michel/Cerf (Spiritualités chrétiennes), 1993, 169 p.

"النهاية ليست سوى بداية، وكلّ درجة كمال ما هي إلا بداية الكمال الأسمى"(٥). ويجد القديس غريغوريوس، من جهته، أنّ كلّ طرف يخبّئ خلفه شيئاً أسمى منه؛ وأنّ كلّ حدّ يفترض مسبقاً إمكان تخطّيه. فالأبديّة كالتاريخ ليست حلقة مقفلة بل هي خطّ تصاعديّ؛ كما أنّها ليست نقطة هندسيّة، بل حلزونة في ارتفاع دائم.

إذاً، الإنسان الحقّ هو من يستطيع أن يختار، ويشكر، ويشارك ويتقدّم. والقديس إيريناوس يعلن أنّ "مجد الله هو الإنسان الحي"(٦). فلنجهد إذاً لإظهار هذا المجد فينا يومياً، وليشابه كلّ منّا الله أكثر فأكثر عبر اجتهاده في أن يصير باستمرار أكثر إنسانيّةً.

٥- Introduction à Grégoire de Nysse, *La Colombe et la Ténèbre*, Cerf, 1992, p. XII.

٦- ضد الهرطقات *Contre les hérésies*, IV, 20, 7, Cerf, 1985, p.474.

٤.
طريق التوبة

هذه الحياة أعطيت إليكم من أجل التوبة
فلا تبدّدوها في مساعٍ باطلة

القديس إسحق السرياني

إن التوبة فعلُ حكمة عظيمة

راعي هرماس

"توبوا فقد اقترب ملكوت السماوات" (متى ٣، ٢؛ ٤، ١٧). بهذه الكلمات عينها بدأ كلّ من يوحنا المعمدان وسيّدنا يسوع المسيح بشارته.

فالتوبة هي نقطة انطلاق البشارة السارّة: بدون توبة لا يمكن أن توجد حياة جديدة، أو خلاص أو دخول في ملكوت السّماوات.

لو ألقينا نظرة على كتابات آباء الكنيسة القديسين، لوجدنا أنفسنا أمام الحقيقة ذاتها التي تتكرّر بإلحاح. فعندما سئل الأب ميليسيوس عما يفعله في الصحراء أجاب: "إنّني إنسان خاطئ وقد جئت إلى هنا لكي أبكي على خطاياي"[١]. ليست هذه التوبة مجرّد مرحلة أو تمهيد لشيء آخر، بل هي تستمرّ مدى الحياة. وفيما كان الأنبا ساسين (صيصوي) ممدداً على فراش الموت، رآه تلاميذه الذين كانوا محيطين به يخاطب أحداً ما فسألوه "مع من تتكلّم يا أبانا؟" أجابهم: "ها هي الملائكة أتت لتحملني وإنّني أرجوها أن تدعني أتوب قليلاً بعد". فقال له الشيوخ: "لا حاجة إلى أن تتوب يا أبانا" فأجابهم: "في الحقيقة لست متأكّداً حتى من أنّني بدأت أتوب"[٢]. القديس مرقس الناسك (القرنان الخامس – السادس) يقول من جهته: "ليس أحد أفضل رحمة من الله ولا أوسعَ رحمة منه؛ لكنّ الله لن يغفر لمن لا يتوب. (...) فكل الوصايا، على تنوّعها، تبطل لتختزلها وصية واحدة هي وصية التوبة. (...) ذلك أنّنا لا ندان لكثرة خطايانا بل لأنّنا لم نتب عنها. (...)

١– أقوال آباء الصحراء، *Apophtegmes des Pères de Désert*, collection alphabétique, PG 65.

٢– *Abba, dis-moi une parole*, apopht. 134, Solesmes, 1984, p.20.

التوبة لا بداية لها ولا نهاية، إنّها تستمرّ حتى الممات، وهذا يسري على الصغار والكبار على السواء"[٣]. يقول الأنبا إشعياء السياتيّ[٤] (القرنان الرابع - الخامس): "لقد منحنا سيدنا يسوع المسيح التوبة حتى الرمق الأخير لعلمه أنّ خديعة العدوّ عظيمة جداً. فإن لم تكن هناك توبة، لن يخلص أحد"[٥]. ومن تعاليم القديس إسحق السرياني (القرن السابع) أنه، على مدى الساعات الأربع والعشرين التي يتكوّن منها الليل والنهار، نحن بحاجة إلى التوبة في كلّ لحظة[٦].

التوبة أساسيّة لاسيّما لدى المرشدين الروحيّين المعاصرين. فنجد القديس سيرافيم ساروفسكي (١٧٥٩-١٨٣٣) يؤكّد: "حيث لا توجد دموع لا يوجد خلاص" والأب سيرافيم باباكوستاس، رئيس حركة "زويي" اليونانيّة بين ١٩٢٧ و١٩٥٤، يبدأ مؤلّفه الشهير بالكلمات التالية: "في كلّ عصر ولاسيّما في عصرنا هذا، الشديد القلق، المتعب والمضطرب، لا شيء أساسيٌّ أكثر من التوبة. ولا شيء يطمح إليه الإنسان بعمق أكثر من التوبة؛ لكنّ المسألة هي أنّ الإنسان ليست لديه فكرة واضحة عمّا يريد في

٣- *Ecrits spirituels*, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale N. 29), 1979

٤- Isaïe de Scété

٥- Irina Gorainoff, *Seraphim de Sarov*, Desclée de Brouwer, 1979, pp. 47 et 196

٦- *Abba, dis-moi une parole*, apopht. 173, Solesmes, 1984, p. 79.

الحقيقة"[٧]. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ صلاة اسم يسوع، التي تتمّ ممارستها اليوم أكثر بكثير ممّا كانت عليه منذ خمسين سنة، هي في الأساس صلاة للتوبة إذ نقول فيها: "أيّها الرب يسوع المسيح، يا ابن الله الوحيد، ارحمني، أنا الخاطئ".

إنّ دور التوبة الرئيسيّ والثابت في حياتنا الروحيّة أمر يطرح ذاته علينا، ولاسيّما في ما يتعلّق بالطريقة التي نقدّم بها الأرثوذكسيّة إلى الغرب. ذلك أنّ ثمّة اتجاهاً لدينا يجعلنا نتوقّف عند جانب واحد من جوانبها فقط. فترانا نتحدّث عن عظمة النور الإلهيّ في حادثة التجلّي، عن معنى انتصار القيامة في ليلة الفصح، عن فرح الملكوت وجمال الأيقونات الروحيّ، وعن القداس الإلهيّ من حيث إنّه أشبه بالفردوس الأرضيّ. لنا كلّ الحق في التّشديد على هذه الأمور ولكن علينا أن نحذر التحيّز، ذلك أن التجلّي والقيامة لا يمكن فصلهما عن الصلب. ونحن المسيحيّين شهود فعليّون على "الفرح العظيم" (متى ٢، ١٠)، فرح الإنجيل أو البشارة. لكن يجب ألاّ ننسى أنّ الكنيسة ترتّل في سحر يوم الأحد "بالصليب أتى الفرح إلى العالم بأسره". فالتجلّي الكوني لا يمكن أن يتحقّق إلاّ بالتخلّي عن الذات والصوم النسكيّ.

ماذا تعني لنا، في الواقع، كلمة توبة؟ هذه الكلمة توحي لنا، بشكل

٧- Ibid., apopht. 361, Solesmes, 1984, p. 150.

عام، بالندم على الخطيئة، والشعور بالذنب، والتحسّس للألم والرهبة أمام الجروح التي سبّبناها لقريبنا ولأنفسنا. لكنّ كل رؤية مماثلة تبقى ناقصة. إذا كان الألم والرهبة هما فعلاً عنصرين أساسيَّيْن للتوبة، فإنّهما ليسا التوبة بكلّيتها، ولا البعد الأهمّ منها حتى. لكي نفهم بشكل أفضل المعنى العميق للتوبة لا بد لنا من العودة إلى الأصل اليوناني للكلمة وهو "ميتانويا" الذي يعني حرفيّاً "تغيير النفس" أيّ ليس فقط الندم على الماضي، بل التحوّل الجذريّ لنظرتنا، واكتساب طريقة جديدة لرؤية الله، والآخر وأنفسنا. فعلى حدّ قول راعي هرماس (القرن الثاني) التوبة "فعلُ حكمة عظيمة"[٨] وليست أزمة وجدانيّة بالضرورة. فالتوبة ليست الندم على الذات والشفقة عليها، بل هي تحوّلُ حياتنا إلى محور واحد هام هو الثالوث القدوس، أو مركزتها حول هذا المحور.

"نفس جديدة"، "تحوّل"، "مَركَزَة"، هذا كلّه يدلّ على أنّ التوبة أمر إيجابيّ لا سلبيّ. فالتوبة هي "بنت الرجاء والتخلّي عن اليأس"[٩]، كما يقول القديس يوحنا السُلّميّ (ت. حوالى ٦٥٠). ليست التوبة فقدان الشجاعة بل هي الانتظار اليقظ؛ ليست التوبة أن نحسّ بأنّنا في مأزق، بل هي إيجاد الحل؛

٨- Irina Gorainoff, Op. Cit., Desclée de Brouwer, 1979, p. 118.

٩- Jean-Claude Guy, Paroles des anciens, Seuil (Points-Sagesses) 1976, p. 122.

ليست التوبة حقداً على الذات، بل هي تأكيد لِـ "الذات" الحقيقيّة المخلوقة على صورة الله. أن نتوب لا يعني أن ننظر إلى أسفل، باتجاه النواقص الموجودة فينا، بل إلى الأعلى، باتّجاه محبّة الله؛ لا إلى الوراء، مع كلّ اللوم الذي نلقيه على أنفسنا، بل إلى الأمام، بكل ثقة. التوبة هي أن ننظر لا إلى ما لم نستطع أن نحقّقه أو نكونَه، بل إلى ما يمكننا أن نحقّقه ونكونَه بنعمة المسيح.

بـهذا المعنى الايجابيّ، لا تبدو التوبة مجرّد فعل فريد لا يتكرّر، بل تبدو موقفاً دائماً ومستمرّاً. فكل واحد منا قد يـمرّ، في خبرته الشخصيّة، بأوقات تحوّل حاسمة؛ لكنّ عمل التوبة يبقى غير ناجز في هذه الحياة. فعودة الكيان أو مركزته يجب أن تتجدّد باستمرار؛ وكما قال الأنبا ساسين: "تغيير النفس يجب أن يتمّ جذريّاً حتى الرمق الأخير، وأن يتعمّق "فعل الحكمة العظيمة".

يتجلّى الطابع الإيجابيّ للتوبة في كلمات النبيّ أشعياء (٩، ١) التي ترد في إنجيل متى مباشرة قبل بدء المسيح بدعوة الناس إلى التوبة: "إنّ الشعب السالك في الظلمة قد أبصر نوراً عظيماً؛ والذين في الظلام أشرق عليهم النور". هذا هو السياق المباشر للدعوة إلى التوبة التي يوجّهها المسيح للبشر. فوصيّته تسبقها مباشرة إشارة إلى "النور العظيم" الذي يشرق على الذين هم في الظلام، وإلى اقتراب ملكوت السماوات. التوبة إذاً استنارة وعبور من الظلام إلى النور. أن نتوب هو أن نفتح أعيننا على الشروق الإلهيّ، ألاّ نبقى حزانى في المغيب، بل نستقبل الفجر بإشراقته الجديدة. للتوبة بُعد أخرويّ،

فهي انفتاح على الحقائق الأخيرة التي ستظهر في الدهر الآتي، والتي ليست موجودة في المستقبل فقط بل في الحاضر، منذ الآن. أن نتوب هو أن نعترف بأنّ ملكوت السماوات فينا ويعمل بيننا؛ إذ بمقدار ما نقبل شخصيّاً مجيء هذا الملكوت تتجدّد كلّ الأشياء من أجلنا.

العلاقة بين التوبة ومجيء "النور العظيم" هامّة جدّاً. ذلك أنّه من المستحيل أن نرى خطايانا قبل رؤية نور المسيح. يشير إلى ذلك القديس ثيوفانس الحبيس (١٨١٥-١٨٩٤) بقوله: "ما دامت الغرفة غارقة في الظلام فإنّنا لا نلاحظ قذارتها؛ لكن إذا أُضيئت بقوّة نرى فيها حتى أصغر حبّة غبار. والأمر ذاته ينطبق على غرفة نفسنا. فنظام الأشياء ليس هو أن نتوب أولاً ثمّ أن نعي المسيح لاحقاً؛ بل نور المسيح الذي يدخل في حياتنا يجعلنا نفهم خطيئتنا الشخصيّة بشكل حقيقي". يقول القديس يوحنا كرونشتاد (١٨٢٩-١٩٠٨): "التوبة هي أن نعلم أنّ هناك كذبة في قلبنا" لكنّنا لا نستطيع أن نكتشف وجود هذه الكذبة قبل أن يكون لدينا حسّ بالحقيقة. وكما قال إ. إ. واتكن فإن "الخطيئة (...) هي ظل نور الله إذا استقطبته وتمسّكت به الإرادة البشريّة التي تمنعه بالتالي من إنارة النفس. فمعرفة الله هي التي تخلق الحسّ بالخطيئة وليس العكس"[١٠]. يعبّر عن هذا

١٠- "Lettres",187, 113, 39, 353, et 239, Solesmes, 1972, pp. 152, 102, 38, 253 et 189-190.

الأب ماتويس "كلّما اقترب الإنسان من الله، رأى خطيئته الشخصيّة"[١١].
كان آباء الصحراء يعتبرون النبيّ أشعياء أفضل من جسّد حالة هذا القانون الروحيّ في الآيات ١-٥ من الإصحاح السادس، ذلك أنّه يبدأ بمشاهدة الرب جالساً على عرشه يستمع إلى السيرافيم تهتف "قدوس، قدوس، قدوس!"؛ ثمّ يرثي لنفسه قائلاً: "الويل لي، قد هلكت! لأنّني إنسان نجس الشفتين" (آية ٥).

هذا هو بدء التوبة: أن أرى الجمال لا القباحة وأن أُدرك مجد الله لا شقائي الشخصيّ. "طوبى للمحزونين فإنّهم يُعزَّون" (متى ٥، ٥): ليست التوبة أن نذرف الدموع على خطايانا فحسب بل هي أيضاً الراحة أو التعزية التي تأتي من تأكيد العون الإلهيّ لنا. "الحكمة العظيمة" أو "تغيير الذهن"، وهما المبدآن اللذان من خلالهما حدّدنا التوبة، إنّما يقومان على التالي: الاعتراف بأنّ النور الإلهيّ يشرق في الظلمات وأنّ الظلمات لا تستطيع أن تدركه (يو ١، ٥). التوبة هي، بعبارة أخرى، الاعتراف بوجود الخير والشر والحب والبغض، كما أنّها التأكيد على أنّ الخير أقوى من الشرّ؛ التوبة هي تثبيت الإيمان من خلال انتصار المحبّة النهائيّ. فالتائب هو الذي يقبل الأعجوبة التالية: أنّ لدى الله فعلياً القدرة على غفران الخطايا. وبمقدار ما

١١- *Abba dis-moi une parole*, apoph. 301, Solesmes, 1984, p.119

يقبل الإنسان هذه الأعجوبة، يفقد الماضي، في نظره، الطابع الأحاديّ الاتجاه ويكفّ عن كونه حملاً ثقيلاً. فالغفران الإلهي يحطّم منطق المسبِّب والنتيجة ويحلّ العقد الموجودة في قلب الإنسان والتي يتعذّر عليه حلّها بنفسه.

كثيرون هم الذين يشعرون بالحزن بسبب أفعالهم الماضية؛ لكنّهم يقولون يائسين: "لا أستطيع أن أسامح نفسي على ما فعلت". وبما أنّهم غير قادرين على مسامحة أنفسهم، فهم بالتالي غير قادرين على تصديق أنّ الله وأشخاصاً آخرين قد سامحوهم. هؤلاء الأشخاص، على الرغم من عظم قلقهم، لم يبدأوا بالتوبة بعد ولم يبلغوا "الحكمة العظيمة" التي بواسطتها يعرف الإنسان أنّ المحبّة هي المنتصرة؛ كما أنّهم لم يختبروا تغيير الذهن، الذي يرتكز على القول: الله قبِلني فالمطلوب مني الآن هو قبول الواقع التالي: أنّ الله قبِلني. هذا هو جوهر التوبة.

تتجلّى طبيعة التوبة الحقيقيّة والمشرقة بوضوح في حياة الكنيسة ولا سيّما من خلال ثلاثة تعابير أساسيّة ومميّزة هي: التعبير الليتورجي خلال الصوم الكبير، والأسراريّ خلال الاعتراف، والشخصيّ من خلال موهبة الدموع.

لا شيء يعبّر عن التوبة أكثر من الفترة الزمنيّة التي يقع فيها الصوم الكبير. فهو لا يجري في الخريف، في جو الضباب ووسط الأوراق

المتساقطة، ولا في الشتاء عندما تموت الأرض وتتجلّد، بل في الربيع، عندما تنتهي أيام الصقيع ويطول النهار وتتفتّح الطبيعة بأسرها على الحياة. لذا ترتّل الكنيسة في غروب يوم الأربعاء الذي يسبق مباشرة بدء الصوم الكبير: "انبلج ربيع الصوم وزهرة التوبة تفتّحت معه؛ فلننقّ أنفسنا أيّها الإخوة من الخطايا ولنرتّل لينبوع ضيائنا قائلين: يا محبّ البشر المجد لك"[١٢]. إنّ زمن التوبة، زمنَ الصوم، هو زمن فرح لا حزن: فالصوم مبدأ روحي، والتوبة زهرة متفتّحة، والمسيح يعلن لنا ذاته في الصوم كـ "مانح النور". بالتالي، الألم الذي نشعر به في زمن الصوم هو "مصيبة تسبّب الفرح"[١٣]، على حد تعبير القديس يوحنا السّلميّ.

إنّ خبرة التوبة تعاش بقوّة خاصة في سرّ الاعتراف. فمعنى هذا "السرّ" تعبّر عنه بامتياز الوصيّة التالية التي يوجّهها الكاهن إلى التائب بحسب الطقس الروسيّ: "يا بنيّ، إنّ المسيح موجود معنا بحال غير منظورة ليتقبّل اعترافك. فلا تخجل، لا تَرهب، ولا تُخفِ أيّ شيء؛ بل أخبرني عن كلّ ما فعلته، بدون أيّ تردّد، لكي تنال الحلّ من ربّنا يسوع المسيح. فهذه أيقونته أمامنا؛ وأنا لست سوى شاهد لكي أشهد أمامه عن كلّ ما ستقوله لي. فإذا

١٢- زمن التريودي *Triode de Carême*, t. 1, Collège grec de Rome, 1978, p.99

١٣- المرجع السابق، VII، ١، ص ١١٣.

أَخفَيْت عنّي شيئًا تكون خطيئتك مزدوجة. إحرص إذاً، بما أنّك أتيت إلى الطبيب، على ألاّ تغادره قبل أن تُشفى"[١٤].

يعبّر القديس طيخون أسقف زادونسك (١٧٢٤-١٧٨٣) عن هذه الفكرة عينها بقوله: "عندما يعطي الكاهن تعليمات حول سرّ التوبة، يجب أن يخاطب المريض هكذا: "يا بنيّ، إنّك تعترف إلى الله الذي لا يسرّ بالخطيئة؛ وأنا عبده أشهد بغير استحقاق على توبتك. فلا تُخْفِ شيئاً ولا تخجل ولا تَخَفْ، فلا يوجد أحد هنا سوانا أنا وأنت والله الذي أخطأت أمامه والذي يعلم كلّ خطاياك وكيف اقترفتها. فالله موجود في كل مكان وحيثما قلت شيئاً سيّئاً أو فكّرت به أو فعلته كان هو هناك وقد علم كلّ شيء. وهو الآن معنا، ينتظر منك كلمات التوبة والاعتراف. إنّك مُدرك كل خطاياك، فلا تخجل من التكلّم بكلّ ما اقترفته. وأنا، الموجود هنا، خاطئ مثلك فلا تخجل إذاً من الاعتراف بخطاياك أمامي"[١٥].

"بما أنّك أتيت إلى الطبيب" يقول الكاهن. في الاعتراف، يجب أن ننظر إلى المسيح على أنه الديّان الذي يخلّصنا من حكم الإعدام؛ ولكن علينا أيضًا أن نرى المسيح–الطبيب الذي يعيد اللُّحمة إلى ما تحطّم ويجدّد الحياة. يجب

١٤ – خدمة سرّ الاعتراف، Diaconie apostolique, 1992, p. 48.

١٥ – Nadejda Gorodetsky, *Saint Tikhon of Zadonsk*, New York, St. Vladimir Seminary Press, 1976, pp. 157-158.

عدم النظر إلى سر الاعتراف من المنطلق القانوني فقط، بل من المنطلق العلاجيّ أيضًا. فالاعتراف هو، قبل كل شيء، سرّ شفاء. واللافت في هذا الصدد كون بعض التفاسير الليتورجيّة البيزنطيّة لا تعتبر سرّي الاعتراف ومسحة الزيت سرّين منفصلين بل تعتبرهما وجهين متكاملين لسرّ شفاء واحد. ما نبحث عنه في الاعتراف هو أكثر من مجرّد حلّ خارجيّ وقانونيّ للخطايا؛ إنّنا نبحث عن شفاء لجراحاتنا الروحيّة العميقة، فلا نطرح أمام المسيح خطايا محدّدة فقط، بل واقع الخطيئة فينا، أي الفساد العميق الذي يعتري طبيعتنا، الذي لا يمكن التعبير عنه بكلمات محدّدة، والذي يفوق وعينا وإرادتنا؛ هذا ما نطلب الشفاء منه بالتحديد. بما أنّ الاعتراف سرّ علاجيّ فهو ليس ضرورة مؤلمة أو نظاماً تفرضه علينا السلطة الكنسيّة بل هو فعل مفعم بالفرح والشكر الخلاصيّ. بواسطة الاعتراف نتعلّم أنّ الله هو في الحقيقة "رجاء الذين لا رجاء لهم" كما نرتّل في خدمة القدّاس الإلهيّ بحسب القدّيس باسيليوس.

"لا يوجد أحد غيرنا نحن الثلاثة": الكاهن والتائب والمسيح الطبيب. فماذا يفعل كلّ من هؤلاء؟ عمل أيّ منهم هو الأهمّ؟ يميل عدد كبير من الناس إلى التشديد، قبل كلّ شيء، على ما يفعله الكاهن أي على إرشاداته وتشجيعه؛ وإذا لم يقل لهم الكاهن أيّ شيء بليغ أو استثنائيّ يعتقدون أنّ شيئاً ما لم يتحقق. أو أنهم يبالغون في إعطاء الأهميّة للجانب الثاني، أي ما

يفعلونه هم، فيخالون أنّ عليهم أن يشعروا بتحرّك وجدانيّ عميق علماً أنّ التوبة، كما أسلفنا، ليست مسألة مشاعر ووجدان. وكونهم يولون الأهميّة لمجهودهم الخاص، فإنّهم ينظرون إلى الاعتراف من زاوية حزينة ومحبطة، كما لو أنّه حمّام من الماء البارد، أو أمر ضروريّ، غير محبّب، لا بدّ من الانتهاء منه بأسرع وقت ممكن. لكن، في الواقع، ليس عمل التائب أو الكاهن هو العمل الأهم، بل عمل الله. فحتى لو طُلب إلى التائب أن يُهيّئ نفسه من خلال امتحان دقيق ومتأنّ لضميره، نجده في نهاية الأمر يأتي إلى الاعتراف فارغ اليدين وعاجزاً لأنّه لا يستطيع شفاء نفسه ويطلب من شخص آخر أن يشفيه. وهذا "الآخر" الذي يطلب مساعدته ليس هو الكاهن بل الله. فالكاهن هو مجرّد "حاجب (أو بوّاب) الله" الذي يُدخل التائب إلى الحضرة الإلهيّة. ولو أردنا المضيّ في تشبيهنا العلاجيّ المنحى لسرّ الاعتراف، يكون الكاهن هو الموظّف الذي يستقبل المرضى في قاعة الانتظار. فالاعتراف موجّه إلى الله لا إلى الكاهن: "المسيح موجود بحال غير منظورة من أجل قبول اعترافك". الغفران لا يأتي من الكاهن بل من المسيح: "لكي تنال الغفران من ربّنا يسوع المسيح".

ابتداءً من اللحظة التي ننظر فيها إلى الاعتراف على أنّه من صنع المسيح لا من صنعنا نحن، يبدو لنا سرّ التوبة تحت ضوء أكثر إيجابيّة، إذ يكفّ عن إظهار تشتتنا وضعفنا ليعكس محبة الله ومسامحته الشفائيّتين. علينا أن نرى في

أنفسنا ليس فقط الابن الضال الذي يمشي ببطء وخطى ثقيلة على درب العودة الطويل وإنما أيضاً الأب الذي يراه من بعيد ويسرع إلى ملاقاته (لو ١٥، ٢٠). يعبّر عن هذا تيتو كوليياندر بقوله: "إذا خطونا نحو الله خطوة واحدة فإنه يخطو نحونا عشر خطوات"[١٦]. وهذا بالتحديد ما نعيشه في سر الاعتراف. والاعتراف، كسائر الأسرار الأخرى، فعل إلهي–إنساني تشترك فيه النعمة الإلهية وإرادتنا الحرّة وتتعاونان. فالاثنتان على درجة من الأهمية، لكن ما يفعله الله يبقى أهمّ بكثير.

إذاً، إنّ التوبة والاعتراف ليسا مجرّد شيء نفعله من تلقاء أنفسنا أو بمساعدة الكاهن، بل هذا شيء يفعله الله معنا وفينا. يقول القديس يوحنا الذهبيّ الفم (القرن الرابع): "فلنأخذ دواء التوبة الخلاصيّ، ولنقبل من الله التوبة التي تشفينا لأنّنا لسنا نحن من نقدّمها إليه بل هو الذي يقدّمها إلينا"[١٧]. ويجدر أن نتذكّر هنا أنّ الكلمة اليونانيّة exomologesis تعني، في الوقت ذاته، الاعتراف بالخطايا وشكر الله على الهبات التي أعطانا إيّاها.

ما هو بالتحديد دور الكاهن في هذا العمل المشترك؟ من جهة، نجد أنّ

١٦– طريق النساك *Le Chemin des ascètes*, Abbaye de Bellefontaine, (Spiritualité orientale N. 12), 1973, p. 68.

١٧– "في التوبة"، VII، ٣، PG 49 : 327.

دوره واسع وشامل جداً. فكل الذين لديهم أب اعتراف مُنعم عليه بموهبة الإرشاد الروحي، يمكنهم أن يشهدوا على أهمّيّة دور الكاهن، إذ إن وظيفته تتعدّى مجرّد تقديم النصائح. والحلّ الذي يمنحه ليس حلاً تلقائيّاً، إذ بوسعه إعطاء الحلّ من الخطيئة وإمساكه أيضاً. فيمكنه أن يرفض إعطاء الحلّ – حتى لو كان ذلك نادر الحدوث – أو أن يفرض عقاباً (تكفيريّاً) ما، كأن يحرم المؤمن من المناولة لفترة معيّنة، أو أن يطلب منه القيام بعمل ما. ومع أنّ هذا الأمر لم يعد شائعاً في الممارسة الأرثوذكسية حالياً، لكن يبقى من المهم التذكير بأنّ الكاهن يملك هذا الحق.

كانت طريقة التكفير عن الخطيئة قاسية إلى حدّ ما في كنيسة القرون الأولى. ففي حالة الزنا، كان القديس باسيليوس الكبير (القرن الرابع) يحرم الخاطئ من المناولة المقدسة مدّة سبع سنوات، فيما كان القديس غريغوريوس النيصصي يحرمه منها طوال تسع سنوات. وفي التشريع القانوني اللاحق، المنسوب إلى القديس يوحنا الصائم، تمّ تقليص مدّة العقوبة إلى سنتين يضاف إليها صوم قاسٍ. وفي حال القتل غير المتعمّد، كقتل إنسان ما في حادث سير مثلاً – كان القديس باسيليوس يحرم الخاطئ من المناولة لمدّة تتراوح بين عشرة أعوام وأحد عشر عاماً، وكان القديس غريغوريوس يفرض الحرم طوال تسعة أعوام. أما إذا فرض التائب على نفسه صوماً صارماً فكان القديس يوحنا الصائم يسمح بتقليص مدّة الحرم إلى ثلاثة أعوام. أخيراً، كان

الأهل الذين يتركون أحد أولادهم يموت من دون أن يعمّدوه يُحرمون من المناولة مدّة ثلاث سنوات.

في هذه الفترة، كان الأسقف، أو الكاهن–المعرّف، يتمتّع بحقّ تعديل العقوبات بما يناسب الوضع الخاص لكلّ شخص وذلك وفق تدبير أو تحسس رعائيّ. وقد يكون تطبيق هذه القوانين بحذافيرها، اليوم، أمراً استثنائياً جدّاً؛ فالأمر الطبيعي هو قبول التدبير. لكنّ المبدأ يبقى أنّ الكاهن هو المسؤول أمام الله عن الطريقة التي يتمّم بها السرّ كما أنّه يحتفظ بالحق في فرض عقوبة قد تستتبع، إذا اضطر الأمر، الحرم من المناولة المقدسة لمدّة معيّنة. على سبيل المثال، في الكنيسة اليونانية في أوروبا الغربية،كانت العادة تقضي، بحرم المرأة المجهضة من المناولة لمدة سنة كاملة، وكانت القوانين القديمة تلحظ مدّة أطول. في الحالات المماثلة، يستطيع الكاهن أن يقترح طريق توبة فعّالاً يقوم على تأدية المرأة المجهضة عملاً معيناً، كأن يقول لها مثلاً: "بما أنّك حطّمت الحياة، عليك الآن أن تثبتيها؛ فيمكنك أن تؤدّي عملاً تطوّعيًّا خلال الأشهر الاثني عشر المقبلة في مأوى الأطفال الأشلاّء بمعدل أربع ساعات في الأسبوع".

يجب عدم النظر إلى التوبة على أنّها عقاب أو تكفير عن الخطيئة. فإنما الخلاص إحدى عطايا النعمة الإلهيّة غير المشروطة. فإنّنا لا نستطيع أن نمحو خطأنا بمجهودنا الشخصي؛ بل المسيح، واسطتنا الوحيدة، هو الذي يُصلح

خطأنا؛ فإمّا أن يسامحنا مجّاناً أو لا يسامحنا بتاتًا. الإنسان، إذا أدّى التوبة، لا يكتسب أي استحقاق خاص إذ لا يمكنه أن يطالب بأيّ استحقاق شخصيّ في علاقته مع الله. ففي هذه الحال، وفي كلّ يوم، علينا أن ننظر إلى التوبة أولاً من المنظار الشفائيّ لا القانونيّ. فالتوبة ليست عقاباً أو شكلاً من أشكال التكفير، بل هي وسيلة شفاء. التوبة دواء. وإذا كان الاعتراف الحقيقيّ بمثابة العمليّة الجراحيّة، فالتوبة هي المقوّي الذي يعيد للمريض عافيته خلال تماثُلِه للشفاء. إذاً التوبة هي، شأن الاعتراف بكامله، أمرٌ إيجابيٌّ في هدفه الأساسيّ: فهي لا ترفع حاجزاً بين الخاطئ والربّ بل هي جسر يصل أحدهما بالآخر. "فاعتبر بلين الله وشدّته" (رومة ١١، ٢٢): ليست التوبة تعبيراً عن قسوة الله فقط، بل عن محبّته أيضاً.

إنّ الأبّ المعرّف، المخوّل سلطة الربط والحل، يتمتّع بهامش واسع من الحرّية في اختيار الإرشادات أو النصائح وفي التوبة العلاجية التي قد يفرضها على ابنه الروحيّ، وبالتالي تقع على عاتقه مسؤوليّة كبرى. لكنّ دوره يبقى محدوداً. فالاعتراف، كما رأينا، موجّه إلى الله وليس إلى الكاهن. فالله هو الذي يمنح الغفران. "لست إلاّ شاهداً" يقول الكاهن؛ وبشكل أوضح، يقول القديس طيخون أسقف زادونسك: "إنّني خاطئ مثلك". فحتى لو أحسّ الكاهن بأنّه يحلّ محلّ الله، إلى حد ما، عندما يضع يده على رأس التائب، فهو أيضا، في القسم الأول من السرّ، مرافق له على درب التوبة، "خاطئ" مثله

وبحاجة إلى الغفران الإلهي". الواقع أنّ العلاقة بين الكاهن والمعترف علاقة متبادلة: فالأبناء الروحيون يساعدون أباهم الروحي كما يساعدهم هو. أضف إلى ذلك أنّه على الأب المعرّف الاعتراف أيضاً لدى كاهن آخر؛ وعندما يفعل ذلك تقضي العادة بأن ينزع من حول عنقه الصليب الكهنوتي الذي يحمله.

يتّضح دور الكاهن، كشاهد على التوبة ومرافق لها، في طريقة تتميم السرّ الخارجيّة. ففي الأحوال الطبيعيّة، يجب ألاّ يكون الكاهن جالساً فيما المعترف جاثٍ على ركبتيه، لأنّ هذا الأمر قد يوحي بأن الكاهن قاض وليس شاهداً. في الحديث التمهيديّ، قبل البدء بالاعتراف الفعليّ، يقف التائب مواجهاً أيقونة السيّد المسيح أو الإنجيل، ويقف الكاهن إلى جانبه. بعد ذلك، ومن أجل الاعتراف، يمكن الكاهن والمعترف معاً أن يجلسا (بحسب العادة اليونانيّة) أو أن يقفا (بحسب العادة الروسية): وفي كلتا الحالتين نرى الاثنين يفعلان الشيء عينه تعبيراً عن المساواة. وإذا حدث أن ركع التائب وبقي الكاهن واقفاً، ففي هذه الحال، يجب أن ينحني الكاهن لكي يسمع ما يقوله التائب، ولهذا الانحناء مدلول خاصّ. فإذ يتلقّى التائب الحلّ النهائيّ، يحني رأسه ليس باتجاه الكاهن بل باتجاه الإيقونة أو الإنجيل، اللذين يرمزان إلى وجود المسيح غير المنظور، الذي وحده يملك سلطة غفران الخطايا. ويشير إفشين الحلّ، من دون أي التباس، إلى أنّ المسيح هو الذي يمنح المغفرة لا الكاهن. ففي الصيغة القديمة –وهي ما زالت مستخدمة في الكنيسة

اليونانية– لا يقول الكاهن "أغفر لك" بل "ليغفر لك الله". غير أنّه في القرن السابع عشر، وتحت تأثير الكنيسة الرومانيّة الكاثوليكيّة تغيّرت العبارة في الكتب السلافيّة وتمّ استخدام صيغة المتكلّم: "(...) وأنا، الكاهن غير المستحق، بقوة السلطان المعطى لي منه، أقول لك ...". وتجدر الإشارة إلى أنّ متمّم السرّ لا يستخدم صيغة المتكلّم في أيّ من الأسرار الكنسية الأرثوذكسيّة. لقد حافظ الروس على العادة القديمة التي تقتضي أن يتمّ الغفران المتبادل قبل تناول القرابين المقدّسة: فيقول أحد المؤمنين أو أحد الكهنة لشخص آخر "اغفر لي" ويجيبه هذا الشخص: "الله يغفر لك".

إنّ الشفاء الذي نصبو إليه من خلال سرّ الاعتراف أشبه بالمصالحة. وهذا لأنّ إفشين الحلّ يقول: "لا تُقصِه (ها) عن كنيستك المقدسة الجامعة والرسوليّة بل اجعله (ها) متّحداً (ة) بقطيع نعاجك الطاهر" (في الطقس الروسي). هكذا فإنّ الخطيئة، كما يطالعنا بذلك مثل الابن الضالّ، هي منفى وعبودية وإقصاء أو بالأحرى إقصاء النفس عن العائلة. وكما يقول ألكسي خومياكوف (ت. ١٨٦٠): "عندما يسقط أحدنا، فإنّه يسقط بمفرده". أما التوبة فهي بمثابة العودة إلى المنزل، والعودة من العزلة عن الجماعة من أجل الدخول مجدّداً في العائلة.

إنّ موهبة الدموع، التي نشهدها بكثرة في الحركة المواهبيّة (الكاريزماتيك) المعاصرة، تتّخذ أيضاً موقعاً هامّاً في التقليد الروحي

للكنيسة الشرقية. فإن للاهوت الدموع دوراً بالغ الأهمية في تعاليم القديس إسحق السرياني والقديس سمعان اللاهوتي الجديد (ت. ١٠٢٢). بالنسبة إلى القديس يوحنا السلّميّ الدموع هي بمثابة تجديد لنعمة المعمودية: "أتجرّأ وأقول إن ينبوع الدموع الذي يفيض بعد المعمودية لهو أعظم من المعمودية نفسها (...) فنحن إذ ننال المعمودية في الطفولة، نعود فنلوّثها لاحقاً؛ لكن بواسطة الدموع نجدّدها في طهارتها الأولى"[١٨]. يعتبر القديس إسحق السريانيّ من جهتّه أنّ الدموع هي الحدّ الحاسم بين الحالة "الجسديّة" والحالة "الروحيّة"، كنقطة الانتقال بين الزمن الحاضر والدهر الآتي، حيث نستطيع أن ندخل هذه الحياة من الآن. المولود الجديد يبكي عندما يأتي إلى العالم وكذلك الإنسان المسيحي يبكي عندما يولد من جديد في الدهر الآتي. يقول القديس سمعان اللاهوتيّ الجديد إنّه يجب ألاّ نتقدم للمناولة من دون أن نذرف الدموع. ويعتبر تلميذه، نيكيتاس ستيتاتوس أنّ الدموع كفيلة بأن تعيد إلى الإنسان عذريّته المفقودة.

ما هي أهمّية موهبة الدموع هذه بالنسبة إلى التوبة؟ الواقع أن هناك عدّة أنواع من الدموع يجدر التمييز بينها. فالفرق الأساس يكمن بين الدموع الحسّية والدموع الروحية؛ كما أن هناك نوعاً ثالثاً من الدموع وهي

١٨- المرجع السابق، VII ، ٨، ص ١١٤.

الدموع الشيطانية. فالدموع الحسّيّة دموع وجدانيّة وأما الدموع الروحية فنسكية. الدموع الحسّيّة مرتبطة عادة بالأهواء، بثمار الغضب والإحباط والحسد والإشفاق على النفس أو مجرّد الإثارة العصبية. أمّا النوع الثاني من الدموع فهو، كما يدل اسمه عليه، ليس فقط نتيجة جهودنا الخاصة بل إنّه هبة من مواهب النعمة الإلهيّة التي يمنحها الروح القدس للبشر. فهذه الدموع مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بصلاتنا. الدموع الحسيّة تعبّر عن حزننا الأرضيّ كوننا نعيش في عالم ساقط وفاسد متجهين باستمرار نحو الموت. أمّا الدموع الروحيّة فتقودنا إلى حياة القيامة الجديدة.

يرى الآباء أنّ هناك مستويين من الدموع الروحية. فهي، في مستواها الأدنى، مريرة وأشبه بآليّة تطهير، أو أنها تعبير عن التوبة، والندم على الخطيئة، والألم الذي يسبّبه البعد عن الله. وتعبّر عن هذا المستوى صورة آدم وهو يبكي على أبواب الفردوس وصورة الابن الضّال في المنفى الدائم يبكي على حصّته التي بدّدها من الميراث. أما في مستواها الأعلى، فهي دموع عذبة وأشبه ما تكون بالاستنارة وبالتعبير عن الفرح المتولد من محبّة الله وعن امتناننا لاستعادتنا وضعنا كـ"أبناء" مثل الابن الضال الذي بكى فرحاً لدى رؤيته الاحتفال المُعَدّ على شرفه في بيت أبيه. فالدموع، في مستواها الأعلى، تدلّ إذاً على روحنة الحواس، كما أنها تكوّن أحد وجوه تجلّي الإنسان بالنعمة المؤلّهة.

لكن يجب ألاّ يتعارض هذان النمطان من الدموع الروحية بشكل قاطع، إذ إن أحدهما يؤدّي إلى الآخر. فالدموع التي تنشأ نتيجة الندم على الخطيئة تتحوّل تدريجياً إلى دموع شكر وفرح. ومجدّداً، في موهبة الدموع هذه، نستعيد البعد الإيجابيّ لا السلبيّ للتوبة: فالتوبة ليست هدامة ومثبطة للعزيمة بل هي محيية ومُفعَمة بالرجاء.

هذه هي خبرتنا حيال "الحكمة العظيمة" أو "تغيير الذهن" كما تعبّر عنها كلمة توبة. فالتوبة المُفعمة ألماً وفرحاً في آن معاً تعبّر عن التوتّر الخلاّق الذي لطالما طبع الحياة المسيحيّة على هذه الأرض والذي وصفه القديس بولس بأسلوب حيّ بقوله: "نحمل في أجسادنا كلّ حين موت المسيح لتظهر في أجسادنا حياة المسيح أيضاً (...) مائتين وها إنّنا أحياء (...)؛ محزونين ونحن دائماً فرحون" (٢كور ٤، ١٠؛ ٦، ٩-١٠). حياتنا إذاً حياة توبة مستمرّة؛ وبما أنّنا من تلاميذ المسيح فحياتنا هي أيضاً مزيج من حادثة الجسمانيّة والتجلّي، والصلب والقيامة. يلخّص القديس يوحنا السلّميّ هذه الحالة الداخلية بقوله: "من لبس،كلباس العرس، الفاجعةَ المغبوطةَ والمكلَّلة بالنعمة يعرف الفرح الروحي"[١٩].

١٩- المرجع السابق، VII، ٤٤، ص ١١٩.

٥.

دور الأب الروحيّ

إنّ الذي يتسلّق جبلاً للمرة الأولى يجب أن يتبع طريقاً واضحة المعالم، كما أنّه بحاجة إلى مرشد ومرافق قد تسلّق هذه القمة قبله وبالتالي يعرف الطريق. هذا الدور المزدوج هو دور الأب الروحيّ الذي يسمّيه اليونان غيرون geron والروس ستارتس starets. واللافت أنّ هذين اللفظين يعنيان في كلتا اللغتين "العجوز" أو "الشيخ".

شدّدت الرهبنة، منذ انطلاقتها في الشرق المسيحي، على أهمّية طاعة الشيخ. يقول القديس أنطونيوس الكبير (القرن الرابع) "أعرف رهباناً سقطوا بعد جهد طويل وانزلقوا في الجنون لأنهم كانوا يتّكلون على مجهودهم الخاص"[1].

١- *Apophtegmes des Pères du Désert*, collection alphabétique, PG 65.

(...) وكثيراً ما يشدد آباء الصحراء في أقوالهم على هذه النقطة: "قال الشيوخ: إذا رأيت راهباً شابّاً يصعد إلى السماء بإرادته الخاصة، فأمسك برجله واطرحه أرضاً، لأن ما يفعله لن يفيده"[٢]. (...)

إنّ شخصية الستارتس، التي كانت محوريّة وهامة للغاية لدى الجيل الأول من الرهبان المصريّين، حافظت حتى اليوم على أهمّيتها كاملة في الكنيسة الأرثوذكسيّة. فيقول المفكر العلماني الروسي إيفان كيرييفسكي (١٨٠٦-١٨٥٦): "ثمة شيء أهم من كل الكتب والأفكار الممكنة، وهو مثال أو نموذج الستارتس الذي يمكنكم أن تبوحوا له بكل أفكاركم والذي منه يمكنكم أن تسمعوا لا رأياً شخصياً قد يصيب أو يخطئ، بل صوت الآباء القديسين. فالحمد لله أن هؤلاء الشيوخ أو الستارتسي[٣] ما زالوا موجودين في كنيستنا الروسية". ويضيف الأب ألكسندر إلتشانينوف (ت. ١٩٣٤)، الكاهن في كنيسة ما وراء الحدود الروسيّة، قائلاً عن الستارتسي: "إنّ حقل نشاطهم غير محدود (...) فهم لا شك قديسون والشعب يعترف لهم بهذه القداسة. وإنّني أعتقد أنّه من خلالهم يقوى الإيمان ويستمرّ في بلدنا، لا سيما في هذا الزمن الرديء"[٤].

٢- *Abba, dis-moi une parole*, apopht. 134, Solesmes, 1984, p.20.

٣- جمع ستارتس هو ستارتسي startsi. (حاشية للمعرّبة)

٤- *Ecrits spirituels*, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale N. 29), 1979.

ما الذي يخوّل الإنسان حقّ التصرّف كشيخ روحي؟ وكيف يتمّ تعيين الإنسان شيخاً روحياً ومن الذي يعيّنه؟ الجواب بسيط: إن الشيخ أو الأب الروحيّ هو في الأساس شخصية "مواهبية" ونبوية؛ فالروح القدس هو الذي يمنحه بشكل مباشر حقيّة القيام بهذه المهمّة. الأب الروحيّ لا ترسمه الأيدي البشرية بل يد الله، وبالتالي فهو يعبر عن الكنيسة "الحدث" لا عن الكنيسة "المؤسّسة".

بعد الذي أسلفناه، نجد أنّ لا فصل واضحاً في حياة الكنيسة بين ما هو نبويّ وما هو مؤسساتيّ؛ فهذان البعدان متداخلان وأحدهما يؤدّي إلى الآخر. وهكذا فإن رسالة الستارتس ذات الطبيعة المواهبية مرتبطة بوظيفة الكاهن–المعرّف التي تتم في إطار الكنيسة – المؤسسة. وفي التقليد الأرثوذكسيّ لا يُمنح الكاهن حق تتميم سرّ الاعتراف مباشرة مع سيامته. إذ، قبل أن يستطيع القيام بهذا السرّ، يجب عليه الحصول على الإذن من أسقفه؛ ومن الملاحظ في الكنيسة اليونانيّة أنّ نخبة قليلة فقط من الكهنة كانوا يتمتعون بهذا الحقّ.

على الرغم من أنّ سرّ الاعتراف يُعتبر مناسبة جيدة من أجل إعطاء الإرشاد الروحيّ أيضاً، تبقى مهمّة الشيخ مختلفة عن مهمّة الأب المعرّف. فالشيخ يُسدي النصائح لا في وقت الاعتراف حصراً وإنما في مناسبات أخرى؛ وفيما يجب أن يكون الأب المعرّف كاهناً، نجد أنّ الشيخ قد يكون

راهباً بسيطاً لم يحصل على درجة في سلّم التراتبية الكنسية المقدسة، أو أنه قد يكون راهبة أو شخصاً علمانياً أو علمانية. فالتقليد الأرثوذكسيّ يعرف الآباء الروحيّين والأمّهات الروحيّات أيضاً. في الواقع، نجد أنّ مهمّة الأب الروحيّ أعمق من مهمّة أبي الاعتراف، ذلك أن عدداً قليلاً جداً من آباء الاعتراف يستطيعون الادّعاء أنهم يتحدثون بالسلطة والتمييز اللذين للشيخ.

لكن، إن لم يكن الشيخ مرسوماً أو معيّناً من قبل السلطة الروحيّة الرسميّة، فكيف يتوصّل إلى ممارسة هذه الوظيفة؟ في بعض الأحيان، قد يعيّن أحد الشيوخ خلفاً له؛ وهكذا عرفت بعض المراكز الرهبانيّة الروسيّة أمثال "أوبتينو"، في القرن التاسع عشر، نوعاً من التسلسل الرسولي للآباء الروحيّين. وفي أحيان أخرى يبرز الشيخ الروحيّ ببساطة وبشكل عفويّ من دون أن يكون هناك إذن خارجي يسمح له بممارسة رسالته الروحيّة. وكما يشير إلى ذلك الأب ألكسندر إلتشانينوف فإنّ "الناس هم الذين يعترفون بالشيوخ آباء روحيين". وفي قلب الحياة المستمرّة للجماعة المسيحية يصبح واضحاً لشعب الله –الحارس الحقيقي للتقليد الشريف– أن هذا الشخص أو ذاك يتمتع بموهبة الأبوة أو الأمومة الروحية. عندها يبدأ الآخرون، بحريّة وبشكل غير رسميّ، بالتوافد إليه من أجل الحصول على المشورة أو الإرشادات.

في الواقع، إنّ القاعدة تقضي بأن لا تأتي المبادرة من المعلّم وإنّما من التلميذ. إذ إنه من الخطورة بمكان أن يقول أحد في سرّه أو لغيره: "تعال،

أطعني؛ فأنا شيخ ولديّ نعمة الروح". بل ما يحصل هو العكس: أيّ أنّ الأشخاص هم الذين يقتربون من الشيخ طالبين ليزودهم ببعض النصائح أو لكي يعيشوا بالقرب منه بشكل دائم، وذلك من دون أن يحثّهم الشيخ على أيّ شيء. فمن المحتمل في المرة الأولى أن يردّهم من حيث أتوا، مقترحاً عليهم أن يستشيروا أحداً غيره، حتى يأتي وقت لا يردّهم أبداً، بل يقبلهم باعتبار أنّهم تجلّ للإرادة الإلهيّة. وهكذا يصبحون أبناءه الروحيّين الذين من خلالهم يتّضح له أنّه شيخ روحي.

في شخصية الشيخ يتجسد الصعيدان المتداخلان واللذان بهما توجد الكنيسة الأرضية وتتحرك: فمن جهة الصعيد الخارجي الرسمي، أي عالم الرئاسة الروحية المنظم جغرافياً والمقسم إلى رعايا وأبرشيات، مع مراكزه الكبرى (روما، القسطنطينية، موسكو، كانتربري) وتسلسله الأسقفي الرسولي؛ ومن جهة أخرى، الصعيد الداخلي، أي العالم الروحي والمواهبي الذي ينتمي إليه الشيخ أكثر من انتمائه إلى أي شيء آخر. هنا، المراكز الهامة بالنسبة إلى الشيخ ليست هي المراكز البطريركية والأسقفية الكبرى، بل بعض المناسك النائية التي تبرز فيها شخصيات غنية بالمواهب الروحية. فقلائل هم الشيوخ الذين تسلموا مناصب هامة في سلّم الرئاسة الروحيّة الكنسيّة الرسميّة. مع ذلك، فإنّ راهباً بسيطاً كالقديس سيرافيم ساروفسكي (ت. ١٨٣٣) مثلاً تخطّى، بأثره وتأثيره، سلطة أيّ بطريرك أو أسقف في الكنيسة

الأرثوذكسيّة في القرن التاسع عشر. إذاً، يوجد بموازاة، التسلسل الأسقفي الرسولي، تسلسل قديسين وشيوخ روحيين. فهذان الصعيدان، الخارجيّ والداخليّ، ضروريان لكي يتمكّن جسد المسيح من تأدّية وظيفته بشكل صحيح، وبتفاعلهما المتبادل تتحقّق حياة الكنيسة على الأرض.

قلنا إنهّ ليست للشيخ، حتّى يقوم بمهمّته الروحيّة، رسامةٌ خاصّة أو تعيين، غير أن عليه التهيّؤ من أجل تأدية هذه المهمّة. فسيرة كلّ من القديسين أنطونيوس الكبير (ت. ٣٥٦) وسيرافيم ساروفسكي تمثّل بشكل خاص النموذج التقليدي لهذا التهيّؤ، وهو يقوم على حركتين اثنتين: ترك العالم ثم العودة إليه. (...) فلو أن القديسَيْن المذكورَين لم يتهيأا نسكياً بشكل مكثّف، و لم يغوصا عميقاً في التوحّد، هل كانا سيصلحان كمرشدين ناجحين لأبناء جيلهما كما فعلا؟ لم يهجر هذان القديسان العالم ليصبحا معلّمين ومرشدين للغير. فالهدف من تركهما العالم لم يكن التهيّؤ للقيام ببعض المهمّات، بل تلبية لرغبة جامحة في العزلة مع الله. فالله قَبِل حبّهما له ولكنه ردّهما إلى العالم الذي تركاه ليكونا فيه أدوات شفاء (...).

يقول القديس سيرافيم: "اقتنِ السلام الداخلي فتجد آلاف النفوس خلاصها بالقرب منك"[٥]. هذا هو دور الأبوّة الروحيّة. إن سكنتم في الله

٥- Irina Goraïnoff, *Seraphim de Sarov*, Desclée de Brouwer, 1979, pp. 47 et 196.

استطعتم أن تقودوا أشخاصاً آخرين إليه. ينبغي للإنسان أن يتعلم التوحّد، أن يسمع، في هدوء قلبه، ما يقوله الروح غير الناطق بكلمات بشرية، وأن يكتشف بالتالي حقيقته هو وحقيقة الله. فهكذا يكون ما سيقوله لقريبه كلاماً قويّاً لأنه من الصمت يخرج.

بعد أن يتأثّر الشيخ بلقاء الله ويطبعه هذا اللقاء في توحّده، يصبح قادراً على شفاء الآخرين لمجرّد وجوده. فهو يرشد الآخرين ويربّيهم، ليس بالكلمات الحكيمة بل بوجوده وبالمثال الحيّ والنموذجيّ الذي يقدمه لهم من خلال شخصه؛ إذ إنّه يعلّم بصمته وبكلامه على السواء. (...) "ثلاثة آباء اعتادوا أن يزوروا المغبوط أنطونيوس كلّ سنة. كان الأوّلان يسألانه عن الأفكار عن خلاص النفس. أمّا الثالث فكان صامتاً لا يسأل شيئاً. بعد بضع سنوات، قال له الأب أنطونيوس: "ها إنّك تأتي إلى هنا منذ زمن طويل و لم تطرح عليّ أيّ سؤال!" فأجابه: "يكفيني فقط أن أراك، يا أبتِ!"[٦].

إنّ رحلة الشيخ الحقيقية هي رحلة روحية: في القلب وخارجه، أي في المكان – أو الصحراء على وجه التحديد. فمع أنّ الوحدة الخارجيّة تشكّل عوناً هاماً، إلا أنها ليست شرطاً كافياً؛ ذلك أنّ الإنسان يمكنه أن يتعلّم كيف يكون وحده أمام الله وأن يتابع حياته في خدمة المجتمع بنشاط وفعالية. ألم يرَ

٦- *Abba, dis-moi une parole*, apopht. 173, Solesmes, 1984, .79.

القديس أنطونيوس الكبير في الصحراء، وبوحي من الله، أنّ طبيباً من الإسكندريّة بلغ درجة مرتفعة من الكمال الروحيّ توازي درجته هو: "يوجد في المدينة شخص يشبهك، يمارس مهنة الطّبّ، ويعطي ما يفيض عنه للفقراء، ويرتّل التسبيح المثلث التقديس مع الملائكة طوال النهار"[٧]. إننّا لا نعلم كيف تلقى أنطونيوس هذا الوحي، كما أنّنا نجهل اسم الطبيب. لكنّ شيئاً واحداً يبقى مؤكداً وهو أنّ صلاة القلب غير المنقطعة ليست حكراً على المتوحّدين. فالحياة الصوفية والملائكيّة ممكنة كما في الصحراء كذلك في المدينة. وهكذا فإنّ الطبيب الإسكندريّ يقوم برحلته الداخلية من دون أن يقطع علاقته بالجماعة (...).

ما هي المواهب الخاصة التي يتمتّع بها الأب الروحي؟ إنها ثلاث: أولاً **النفاذ إلى الأعماق والقدرة على التمييز**، أيّ القدرة على إدراك أسرار القلب بواسطة الحدس، وفهم الأعماق الخفيّة للكيان هذه التي نغفل عنها نحن في معظم الأحيان. فالأب الروحيّ يخترق التصرّفات والحركات المتعارف عليها ليبلغ شخصيّتنا الحقيقيّة التي نخبّئها عن أنفسنا وعن الآخرين خلف هذه التصرفات والحركات. كما أنّه يتخطّى الظواهر الباطلة ليبلغ إلى فهم هذا الشخص الفريد المخلوق على صورة الله ومثاله. وهذه القدرة قدرة

٧- *Ibid.*, apopht. 361, Solesmes, 1984, p. 150.

روحية أكثر منها نفسية؛ فهي ليست من قبيل الحاسّة السادسة أو توارد الخواطر أو التنجيم المبرّر، بل هي ثمرة النعمة الإلهيّة التي تؤدّي إليها الصلاة المتيقظة والصراع النسكيّ غير المتواني.

يضاف إلى موهبة التمييز هذه **موهبة الكلام**: عندما يقترب إنسان من الأب الروحيّ فإنّ هذا الأخير يعلم مباشرة وبشكل محدّد، ما يحتاج هذا الشخص إلى أن يسمعه. فالكلمات اليوم تغرقنا ولكن هذه الكلمات، بالنسبة إلى العديد منّا، ليست شديدة الوقع. الأب الروحي قلّما يتكلّم لا بل يبقى صامتاً في بعض الأحيان. لكنه يقدر، سواء بكلماته القليلة أو بصمته، أن يغير حياة الإنسان بشكل جذريّ. فالمسيح في بيت عنيا لم يتلفّظ إلاّ بثلاث كلمات: "(يا) لعازر، هلمّ فاخرج!" (يو ١١، ٤٣)؛ لكنّ هذه الكلمات التي قيلت بقوّة كانت كافية لكيّ تعيد الميت إلى الحياة. في زمن سَخُف فيه الحديث بشكل مخجل، بات من الضروريّ استعادة القدرة على الكلام. وهذا يعني إعادة اكتشاف طبيعة الصمت، ليس فقط كوقفة للاستراحة بين كلمة وأخرى، بل كإحدى حقائق الوجود الأوّليّة. المعلّمون والوعّاظ بمعظمهم يتحدثون بكثرة؛ أما الشيخ الروحي الحقيقي فيتميز بتقشفه واقتصاده في الكلام.

لكن، لكي تكون للكلام قدرة ما، لا يكفي أن تتوفّر للمتكلّم السلطة والمصداقية اللتان يكتسبهما عبر الخبرة الشخصيّة، بل يجب أن يوجد بالمقابل

شخص يستمع بانتباه ورغبة حيّة. فإذا طرح أحد الأشخاص سؤاله على شيخ روحيّ بدافع الفضول فمن المحتمل أنه لن يجني منه إلاّ فائدة قليلة؛ أمّا إذا اقترب شخص من الشيخ الروحيّ بإيمان متقد وبجوع كبير فإنّ الكلام الذي سيسمعه يمكن أن يقلب كيانه. إنّ كلام الشيوخ الروحيّين هو، في الأعمّ الأغلب، كلام بسيط خال من كلّ تكلّف أدبي؛ وهذا الكلام يبدو جافاً وساذجاً للذي يقرأه سطحياً.

إنّ عمل التمييز الذي يقوم به الأب الروحي يتمّ قبل كل شيء من خلال ممارسة "كشف الأفكار". فقد جرت العادة في الرهبنة الشرقيّة، خلال القرون الأولى، أن يرى الراهب الشاب أباه الروحيّ يومياً ويكشف له عن أفكاره. وكشف الأفكار هذا يتعدّى مجرّد الاعتراف بالخطايا؛ فالمبتدئ كان يتكلّم في الواقع على الأفكار والتحركات الداخليّة التي قد تبدو له بريئة ولكنّ الأبّ الروحيّ يستطيع أن يميّز فيها أخطاراً خفيّة أو إشارات هامّة. فالاعتراف عمليّة غوص في داخل الذات البشرية من أجل التعرف إلى الخطايا التي اقترفت. أمّا كشف الأفكار فأمر وقائيّ يُخرج أفكارنا إلى العلن وينزع منها ضررها قبل أن تقودنا إلى اقتراف الخطيئة. وهذا الكشف لا يهدف إلى حلّ الخطايا بشكل قانوني؛ لكنّه يسمح للإنسان بأن يعرف ذاته وأن يراها على حقيقتها.

بما أنّ للأب الروحيّ ثقة بقدرته على التمييز، فإنه لا ينتظر ببساطة أن يكشف الشخص نفسه بنفسه، بل نجده يظهر له أفكاره الخفيّة. فعندما كان

أشخاصٌ يأتون لرؤية القديس سيرافيم ساروفسكي كان يجيب أحياناً عن هواجسهم حتى قبل أن يتكلّموا معه على سبب زيارتهم له. وفي حالات عدّة كان الجواب، في أوّل الأمر، يبدو خارجاً عن سياق الحديث أو حتى عبثياً أو غير مسؤول، لأنّ ما كان يجيب عنه القديس سيرافيم لم يكن هو السؤال الخاطر في ذهن الزائر، بل السؤال الذي كان من المفترض به أن يطرحه. في هذا كلّه، كان القديس سيرافيم يلجأ إلى نور الروح القدس الداخليّ. فكان يجد من الضروريّ عدم التوسّع في ما كان يريد أن يقوله، لأنّ كلامه هو لن يكون إلاّ صدى لحكمه البشري الخاص – الذي قد يكون خاطئاً – لا لحكم الله.

بالنسبة إلى القديس سيرافيم، كانت العلاقة التي تربط الشيخ بالابن الروحيّ أقوى من الموت؛ وكان يوصي أبناءه الروحيّين بأن يستمرّوا في كشف أفكارهم له حتى بعد موته، أي انتقاله إلى حياة الدهر الآتي. فقال للراهبات اللواتي كُنّ في عهدته، قبل وفاته: "عندما أرحل، تعالَيْن إلى قبري. وعندما يسمح لكنّ الوقت، اقصدن قبري غالباً وقدر المستطاع، واحكين لي كلّ ما في القلب وكل متاعبكنّ فيما وجوهكنّ متجهة نحو الأرض، احكين لي هذا كلّه كما لإنسان حيّ. وأنا أسمعكن وأرفع الحزن عنكنّ، لأنّني بالنسبة إليكنّ حيّ أبداً"[٨].

٨- Irina Goraïnoff, *Op. Cit.*, Desclée de Brouwer, 1979, p.118.

ثانية مواهب الأب الروحي هي **القدرة على محبة الآخر وتبنّي آلامه.** فكلّ ما يمكن قوله عن أحد النسّاك في زمن آباء الصحراء هو أنّه كان "محبّاً وكان الكثيرون يقصدونه"[9]. كان محبّاً – هذا شرط أساس لكلّ أبوّة روحيّة. إذ من دون المحبّة والرحمة لن يكون ولوج أسرار القلب ولوجاً خلاّقاً بل أمراً هداماً. فالذي لا يمكنه أن يحبّ الآخرين ليست لديه القوّة لشفائهم.

أن نحب قريبنا هو أن نتألّم معه ومن أجله؛ هذا هو المعنى الحرفيّ للمحبة. "ليحمل بعضكم أثقال بعض وهكذا أتمّوا العمل بشريعة المسيح" (غل ٦، ٢). الأب الروحي هو الذي يحمل بامتياز أثقال الآخر؛ وكما كتب دوستويفسكي في "الإخوة كارامازوفس" "الستارتس هو الذي يتبنّى أنفسكم وإراداتكم في نفسه وإرادته". فلا يكفي الأب الروحيّ أن يقدّم النصائح بل يُطلَب إليه أيضاً أن يتبنّى نفوس أبنائه الروحيّين في نفسه هو، وحياتهم في حياته هو. وتكون وظيفته أن يصلّي من أجلهم ويتضرّع باستمرار، وهذا أهمّ من كلّ إرشاد أو نصيحة. فمن واجب الأب الروحيّ أن يحتمل آلام الآخرين وخطاياهم وأن يضطلع بذنوبهم، وفي يوم الدينونة الأخير أن يمثل، نيابة عنهم، لدى منبر الديّان العادل ويجيب.

كل هذا يبدو واضحاً في مراسلات برصانوف ويوحنا الغزي التي

٩– Jean-Claude Guy, *Paroles des anciens*, Seuil (Points-Sagesses) 1976, p. 122.

تحوي زهاء ٨٥٠ سؤالاً وُجّهت إلى شيخين من شيوخ فلسطين الروحيّين في القرن السادس وأجوبتهما عنها. يقول برصانوف في صلاته إلى الله: "أيّها السيّد، أدخل أبنائي معي إلى ملكوتك، أو امحني من سفرك". وقد كتب إلى تلاميذه قائلاً: "الله يعلم أنّه لم توجد نظرة عين واحدة أو لحظة واحدة لم تكونوا فيها في فكري وفي صلاتي. (...) فإنّني أهتمّ بكم أكثر من اهتمامي بنفسي. (...) إنّني أعطي حياتي من أجلكم مجّاناً وتضرّعي لأجلكم غير منقطع (...) فأنا أحمل أثقالكم وضياعكم. (...) لقد أصبحتم أشبه برجل جالس في ظلّ شجرة. (...) فإنّني أحمل دينونتكم ولن أترككم لا في هذا العالم ولا في الدهر الآتي، بنعمة المسيح"[١٠].

يتذكّر قرّاء شارل وليامز مبدأ "محبة الاستبدال" الذي يؤدّي دوراً أساسياً في روايته "النزول إلى الجحيم". ويعبّر الستارتس زوسيم في رواية دوستويفسكي عن الفكرة عينها بقوله: "ليس هناك إلاّ طريق واحد للخلاص وهو احتمال كلّ خطايا البشر، (...) وتحمّل المسؤوليّة بكلّ صدق عن كلّ شيء وعن جميع الناس". إنّ قدرة الستارتس على دعم الآخرين وتقويتهم تقاس بمدى إرادته في تبنّي طريق الخلاص هذا.

١٠- "Lettres", 187, 113, 39, 353 et 239, Solesmes, 1972, pp. 152, 102, 38, 253 et 189-190.

إذاً إنّ العلاقة بين الأب الروحيّ وأبنائه ليست علاقة أحاديّة الجانب. فعلى الرغم من أنّه يحمل أثقال أبنائه وخطاياهم ويجيب عنها أمام الله، إلاّ أنّه لا يمكنه القيام معهم بذلك ما لم يناضلوا هم بكلّ قوّتهم من أجل خلاص نفوسهم. في أحد الأيّام، أتى راهب إلى القديس أنطونيوس الكبير وطلب منه أن يصلّي لأجله. فأجابه القدّيس: "لن أشفق عليك ولن يشفق الله عليك، إن لم تساهم بقدرتك الخاصّة وتتضرّع إلى الله"[١١].

عندما نتحدث عن محبّة الستارتس لأبنائه من المهمّ أن نحدّد المعنى التامّ والشامل لوظيفة "الأب الروحيّ" الأبويّة. إذا كان الأب والأبناء في الأسرة الطبيعيّة متّحدين بمحبّة متبادلة، فهذا الأمر لا بدّ من أن يسري أيضاً في العائلة المواهبيّة التي يرئِسها الستارتس. لكنّ العلاقة هي قبل كلّ شيء علاقة بالروح القدس؛ وحتى لو لم يتمّ القضاء على نبع المحبّة البشريّة، غير أن هذه المحبّة يجب أن تتحوّل إلى شكل جديد وتتطهّر من كل حرارة عاطفيّة. في هذا الصدد، يطالعنا آباء الصحراء في حكمهم برواية لافتة مفادها أنّ راهباً شاباً اسمه يوحنا الطيبيّ أمضى اثنتي عشرة سنة يخدم أباه الروحيّ الشيخ عماوس Ammoé عندما كان هذا الأخير مريضاً. وطوال هذه السنين لم يشكر الشيخ هذا الراهب أبداً و لم يقل له أيّ كلام لطيف. ولكنّه، لما أشرف

١١- Jean-Claude Guy, *Paroles des anciens*, Seuil (Points-Sagesses), 1976, p. 18.

على الموت، قال سرّاً للشيوخ الآخرين المحيطين به: "هذا ليس بشرًا، إنّه ملاك"[١٢]. تظهر لنا هذه الرواية ضرورة التجرّد الروحيّ. على الرغم من ذلك، نجد أنّ الرفض الجذري والمطلق لكلّ تعبير خارجيّ عن المحبّة ليس من ميّزات "أقوال آباء الصحراء" وتعاليم برصانوف ويوحنا.

أما موهبة الأب الروحيّ الثالثة فهي **القدرة على تغيير المحيط البشريّ**، المادّي وغير المادّيّ. فموهبة الشفاء التي يتمتّع بها بعض الشيوخ الروحيّين هي مظهر من مظاهر هذه القدرة. وبشكل أعمّ، يساعد الشيخ الروحيّ تلاميذه على النظر إلى العالم كما خلقه الله وكما يودّ أن يراه مجدّداً؛ يتساءل توماس تراهرن: "هل يمكن أن تمنحنا أعمال أبينا كلّ هذا الفرح؟ فهو نفسه موجود في جميع الأشياء". الستارتس الحقيقيّ هو الذي يميّز وجود الخالق في كلّ الخليقة ويساعد غيره على استشفاف هذا الوجود. وعلى حدّ تعبير وليام بلايك: "إذا كانت أبواب الإدراك مطهّرة، بدا كلّ شيء للإنسان على حقيقته، أي غير محدود". والستارتس هو من تكون أبواب إدراكه نظيفة؛ فبالنسبة إلى الإنسان الساكن في الله لا يوجد شيء حقير أو ساذج: إنّه يرى كلّ الأشياء بنور جبل ثابور، أيّ متجلّية بفعل محبّة المسيح. "ما هو القلب المحبّ؟" يسأل القديس إسحق السريانيّ (القرن السابع). إنّه القلب المشتعل

١٢- *Ibid.*, p. 83.

محبّةً للخليقة كلّها : من أجل البشر والعصافير، والحيوانات والشياطين وكلّ ما خلقه الله. عندما يتذكّر الإنسان المحبّ هذه الأشياء أو يراها، تفيض عيناه بالدمع الغزير. فإن محبته كبيرة ومتّقدة إلى درجة أنّ قلبه يتّضع ولا يمكنه أن يحتمل أو يسمع أو يرى أقلّ شرّ أو أقلّ ألم في الخليقة. ولهذا يرفع الصلاة ويذرف الدموع على الدوام من أجل الحيوانات بدون سبب، وحتى من أجل أعداء الحقيقة وكلّ الذين يقترفون الشرّ، لكي يمنحهم الله حمايته ورحمته. وقياساً على ذلك فإنّه يصلّي من أجل الثعابين، لفرط محبّته المشتعلة في قلبه على صورة محبّة الله"[١٣].

المحبّة الكاملة كمحبّة القديس إسحق أو الستارتس زوسيم في رواية دوستويفسكي تغيّر المحبوب وتجعل المحيط البشريّ شفافاً لتظهر فيه وتشعّ من خلاله قوى الله غير المخلوقة. ولكي نفهم بشكل أفضل ماذا يستتبع هذا التجلّي، لا بدّ من قراءة المحادثة بين القديس سيرافيم ساروفسكي ونقولا موتوفيلوف، أحد أبنائه الروحيّين[١٤] (...).

١٣- *Oeuvres spirituelles*, 81ème discours, Desclée de Brouwer, 1981, p.395 (texte modifié sur la base de la traduction anglaise effectuée directement à partir du syriaque par le Monastère de la Sainte Transfiguration, Boston, Massachusetts, 1984, pp. 344-45).

١٤- Irina Goraïnoff. *Op. Cit.*, Desclée de Brouwer, 1979, pp. 155-185.

هـذه هـي، بـنـعـمـة الله، مـواهـب الـسـتـارتـس. ولـكـن مـاذا عـن الابـن الروحيّ؟ ما هو دوره وما هي مساهمته في إطار علاقته هذه بأبيه الروحيّ؟

باختصار، كلّ ما يقدّمه الابن الروحيّ لأبيه هو طاعته التّامّة وغير المشروطة. يروي آباء الصحراء في مجموعة أقوالهم قصة راهب طُلب منه أن يزرع قضيباً خشبياً في الرمل وأن يرويه يومياً. وكان نبع الماء بعيداً جداً عن صومعته الأمر الذي حتّم عليه الذهاب لجلب المياه والعودة في اليوم التالي. خلال ثلاث سنوات كان ينفّذ وصيّة أبيه الروحيّ بكلّ إخلاص. في نهاية هذه المرحلة، بدأ القضيب يزهر ويثمر. فقطف الشيخ الروحيّ الثمر وأحضره إلى الكنيسة ودعا الرهبان إلى الأكل منه قائلاً: "هلمّوا، ذوقوا ثمرة الطاعة" (...).

هذه الرواية، كشبيهتها التي يطلب فيها الشيخ من تلميذه أن يسرق من صوامع إخوانه الرهبان أو أن يلقي بابنه في الفرن، يمكن أن تترك في ذهن القارئ المعاصر شيئاً من الازدواجية أو عدم الوضوح. فهي تبدو وكأنّها تهدف إلى التقليل من نضج التلميذ ووعيه أو وضعه في مستوى أقل من مستوى الإنسان العاديّ بحرمانه من كلّ قدرة على الحكم أو الاختيار الخُلُقيّ. ونحن اليوم مجرّبون بأن نسأل بتعجّب: هل هذه هي حرّية أبناء الله ومجدهم؟ (رومة ٨، ٢١).

لا بدّ من التشديد هنا على ثلاثة عناصر: أوّلها أنّ الطاعة التي يقدّمها الابن الروحيّ إلى أبيه ليست طاعة قسريّة بل هل طاعة طوعيّة يقدّمها بملء

رضاه. يبقى على الستارتس إذاً تبنّي إرادتنا في إرادته ولكنّه لا يستطيع ذلك إلاّ إذا جيّرناها نحن إليه، بحرّية اختيارنا الخاصة. فالأب الروحيّ لا يسحق إرادتنا، بل يقبلها هبةً منّا. وغنيّ عن القول إنّ الطاعة القسريّة وغير الطوعيّة تخلو بطبيعة الحال من كلّ قيمة روحيّة. الستارتس يطلب من كلّ إنسان أن يقدّم إلى الله قلبه لا أعماله الخارجيّة (...).

لكنّ هذه التقدمة الطوعيّة، أي تقدمة حرّيتنا، لا يمكنها أن تتمّ، مرة واحدة وإلى الأبد، بحركة واحدة لا غير. بل أنّ هذه الهبة يجب أن تكون حركتنا المستمرّة وأن تتكرّر طيلة حياتنا. ذلك أنّ نموّنا في المسيح يزداد بمقدار ما نهب أنفسنا له. فيجب أن نهبه حرّيتنا بتجدّد كلّ يوم، وفي كلّ لحظة، بأشكال متعدّدة ومتغيّرة باستمرار. هذا يعني أنّ العلاقة بين الستارتس والابن الروحيّ ليست علاقة جامدة بل متحرّكة، وليست علاقة غير متحوّلة بل هي متنوّعة جداً. ففي كلّ يوم وفي كلّ ساعة، يواجه التلميذ، مسلّحاً بإرشاد معلّمه، أوضاعاً جديدة تتطلّب منه، في كلّ مرّة، جواباً مختلفاً وشكلاً من بذل النفس جديداً.

ثانياً، العلاقة بين الستارتس والابن الروحي ليست علاقة أحاديّة الجانب، بل هي علاقة متبادلة. فكما أنّ الستارتس يخوّل تلاميذه أن يروا أنفسهم على حقيقتها، كذلك التلاميذ يكشفون للأب الروحيّ ذاته، أو بالأحرى يجعلون الأب الروحيّ يعرف نفسه من خلالهم. في أغلب

الأحيان، لا يعي الإنسان موهبته في الأبوّة الروحيّة إلاّ عندما يأتي آخرون إليه معربين عن رغبتهم في البقاء تحت رعايته. هذا التفاعل المتبادل يستمرّ طوال مدة العلاقة التي تجمع الأب الروحيّ بأبنائه. فالأب الروحيّ لا يملك برنامجاً كاملاً وضعه مسبقاً بكلّ تفاصيله ليفرضه على الجميع بالطريقة ذاتها. بل على العكس من ذلك، إذا كان الأب الروحيّ أباً روحيّاً حقيقيّاً، فكلمته تكون مختلفة باختلاف الأشخاص؛ وبمقدار ما تكون الكلمة التي يعطيها، في عمقها، لا كلمته هو بل كلمة الروح القدس، فإنّه لا يدري مسبقاً ما ستكون هذه الكلمة. لا يتصرف الأب الروحي على أساس القواعد المجرّدة بل انطلاقاً من الأوضاع الإنسانيّة المحسوسة. فيعالج هو وتلميذه كلّ وضع من دون أن يعلما مسبقاً ما ستكون النتيجة، منتظرين التنوير من الروح القدس. فعلى الأب الروحيّ وابنه أن يتعلّما وهما يسيران.

تتجلّى هذه العلاقة المتبادلة (علاقة الأخذ والعطاء هذه) في بعض حِكم آباء الصحراء، حيث كان لأحد الآباء الروحيّين ابن متفوّق عليه. فعلى سبيل المثال، كان الابن يفاجئ أباه في فعل فسق فاضح ولكنه يتظاهر بأنه لم ير شيئاً ويبقى تحت رعايته؛ هكذا، بفضل تواضع الابن الصبور، توصّل الأب في نهاية الأمر إلى التوبة والحياة الجديدة. ففي هذه الحالة نجد أن الابن الروحيّ هو الذي ساعد أباه وليس العكس. إن الحالات المماثلة ليست هي القاعدة ولكنّها تُظهر أنّ الابن الروحيّ مدعو أحياناً إلى العطاء مثلما أنه يتوقع الأخذ.

في الواقع، ليست العلاقة ثنائيّة بل ثلاثيّة. إذ بالإضافة إلى الأب الروحيّ وابنه، هناك شريك ثالث وهو الله. فربّنا يوصينا أن ندعوه "أبانا" لأنّ ليس لنا إلاّ أب واحد وهو في السماوات (متى ٢٣، ٩). ليس الشيخ الروحيّ قاضياً لا يخطئ أو محكمة استئناف، بل هو خادم للإله الحيّ؛ وهو ليس ديكتاتوراً بل مرشد ومرافق على الدرب. ذلك أنّ المرشد الروحيّ الحقيقي بكلّ ما للكلمة من معنى، هو الروح القدس.

وهذا يحملنا إلى النقطة الثالثة. في التقليد الكنسيّ الشرقيّ، لطالما سعى الشيخ في علاقته بأبنائه الروحيّين، إلى تجنّب كلّ ضغط أو عنف روحيّ. فإذا تكلّم معهم بسلطة، وذلك بإرشاد من الروح القدس، تكون هذه السلطة هي سلطة المحبّة المتواضعة. في رواية "الإخوة كارامازوف" يعبّر الستارتس زوسيم عن وجه أساس من الأبوة الروحيّة بقوله: "أمام بعض الأفكار، نبقى أحياناً في حيرة، لاسيّما عندما نرى خطيئة الإنسان ونتساءل: هل يجب التعامل معه بالقوة أم بالمحبّة المتواضعة؟ إختر دائماً المحبّة المتواضعة. فإذا تبنّيت هذا الخيار مرة واحدة وإلى الأبد، يمكنك أن تفوز بالعالم كلّه. ذلك أنّ التواضع في المحبّة قوّة عجائبيّة أكبر من كلّ القوى الأخرى ولا شيء يضاهيه"[١٥].

إنّ العديد من آباء الشرق، وبسبب اهتمامهم الزائد بتجنّب كلّ ضغط

١٥- Le Livre de Poche, T. 1, p. 406.

آليّ، رفضوا إعطاء أبنائهم الروحيّين قاعدة حياة، أو مجموعة من الوصايا الخارجيّة القابلة للتطبيق بشكل آليّ وتلقائيّ. وكما يقول أحد الرهبان الرومان المعاصرين، فإن الأب الروحيّ "ليس مشرّعاً، بل هو معلّم الأسرار"[16]. إنّه يرشد الآخرين بمشاركته إيّاهم حياتهم ومن دون أن يفرض عليهم أيّة قاعدة. "سأل راهب الأب بيمن قائلاً: بعض الإخوة يسكنون معي فهل تريد أن أقودهم أو آمرهم؟ أجابه الشيخ: لا! أنت تصرّف أولاً، وهم إن أرادوا أن يعيشوا، فعليهم هم تقرير ذلك! فقال الراهب: هم يريدون أن أرشدهم وأقودهم. فقال له الشيخ: إنّك لن تفعل ذلك أبداً! كن لهم مثالاً لا مشرّعاً"[17] (...). وعندما طلب أحدهم من برصانوف قاعدة حياة مفصّلة رفض قائلاً: "لا أريد أن تكون أنت تحت حكم الشريعة، بل تحت النعمة" (...) أنت تعلم أنّنا لم نفرض أيّة قاعدة أو قيد على أحد، ولا حتى على أنفسنا. (...) فلا تُجهد الإرادة بل ازرع على الرّجاء. إنّ ربّنا لا يضغط على أحد بل يبشّر ويستمع إلى الذي يريد أن يتحدّث إليه"[18].

١٦- تقليد الأبوة الروحية في الكنيسة الشرقية (أندره سكريما) André Scrima, "La Tradition du Père spirituel dans l'Eglise d'Orient", in *Hermès, Le Maître Spirituel selon les traditions d'Occident et d'Orient*, N.4, 1983, pp. 173-189.

١٧- *Abba, dis-moi une parole*, apopht. 199, Solesmes, 1984, pp. 84-85.

١٨- مراسلات برصانوف ويوحنا الغزّيّ، الرسائل ٢٣، ٥١ و ٣٥، Solesmes، ١٩٧١، ص ٢٩، ٤٧ و٣٦.

لا تُجهد الإرادة. إن مهمّة الأب الروحيّ ليست تدمير قدرة الإنسان بل مساعدته على أن يرى الحقيقة بنفسه ومن أجل نفسه؛ فهو لا يلغي شخصيّة الإنسان بل يسمح له بأن يكتشف نفسه، وأن ينمو فينضج تماماً ويحقّق ذاته فعلياً. وإذا طلب الأب الروحيّ أحياناً من ابنه أن يطيعه طاعة غير مشروطة وعمياء ظاهرياً، فليس هذا الطلب غاية بحدّ ذاته، والهدف منه ليس تحويل الابن الروحيّ إلى عبد. بل الهدف من هذا النوع من "العلاج الصدمي"[٣] هو، ببساطة، تحرير الابن الروحيّ من الأنا الخدّاعة والوهميّة بحيث يستطيع أن يبلغ الحرّية الحقيقيّة. الأب الروحيّ لا يفرض أفكاره وعبادته الشخصيّة، بل هو يساعد ابنه الروحيّ على اكتشاف دعوته الخاصة. كان دوم أغسطين بايكر، أحد الرهبان البندكتيّين في القرن السابع، يقول: "ليس للمرشد أن يعلّم طريقته الخاصة، ولا أيّة طريقة أخرى محدّدة، بل عليه أن يعلّم تلاميذه إيجاد طريقهم الخاص بأنفسهم (...). بعبارة أخرى، ليس الأب الروحيّ إلاّ بوّاب الله؛ وعليه بالتالي أن يقود النفوس على طريق الله، لا على طريقه هو".

أخيراً، ما يعطيه الأب الروحيّ إلى تلميذه ليس نظام قواعد مكتوبة أو شفهيّة ولا مجموعة تقنيات خاصة للتأمّل، بل علاقة شخصيّة. ففي داخل هذه العلاقة يؤمن المعلم ويتغير كالتلميذ، لأنّ الله يرشدهما باستمرار. وفي بعض الأحيان، يستطيع الأبّ الروحيّ أن يعطي تلميذه تعليمات شفهيّة مفصّلة مع إجابات محدّدة. وفي أحيان أخرى، يمكنه أن يعطي إجابة واحدة

فقط، سواء لأنّه يعتبر أن السؤال لا يتطلّب بالضرورة جواباً، أو لأنّه هو نفسه لا يعلم بعد ما سيكون الجواب. لكنّ هذه الأجوبة –أو عدمها– لطالما أعطيت في إطار علاقة شخصيّة. فالعديد من الأمور لا يمكن التعبير عنها بالكلمات، بل تُنقل عبر اللقاء الشخصيّ المباشر.

ماذا يفعل الشخص الذي لا يجد أباً روحيّاً؟ في المرحلة الأولى، يمكنه أن يلجأ إلى النصوص. في القرن الخامس عشر في روسيا، كان القديس نيل سورسكي يشكو قلّة المرشدين الروحيّين المؤهّلين. (ولكنّهم كانوا في ذلك الوقت أكثر بكثير منهم في عصرنا الحالي!) فاقترح على المؤمن أن يفتّش باهتمام عن مرشد ذي خبرة وأهل للثقة. "لكن إن لم نجد هذا المعلّم، ينصحنا الآباء بالرجوع إلى الكتب المقدّسة لنغرف منها ما ينقصنا، وذلك بحسب كلام السيّد"[١٩]. وبما أنّه ينبغي عدم عزل شهادة الكتب المقدسة عن شهادة الروح القدس في حياة الكنيسة، فعلى "الباحث" أن يقرأ أيضاً كتابات الآباء –ولاسيّما الفيلوكاليا– لكنّ في هذا الأمر خطراً واضحاً. فبينما يكيّف الشيخ الروحيّ إرشاداته بما يتناسب والحالة الداخليّة لكلّ شخص، نجد أنّ الكتب تقدّم نصيحة واحدة للجميع. فكيف يمكن المبتدئ أن يميّز ما إذا كان

١٩– القديس نيل سورسكي *Saint Nil Sorsky*, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale N. 32), 1980, p.40.

أحد النصوص ينطبق على وضعه الخاصّ أم لا؟ وحتى إن لم يكن لديه أب روحيّ بالمعنى الضيّق للكلمة فعليه أن يجد، على الأقل، شخصاً ذا خبرة تفوق خبرته الشخصيّة وقادراً على توجيهه في قراءاته.

يمكننا أيضاً أن نتعلّم من خلال إرتياد الأماكن التي تجلّت فيها النعمة الإلهيّة بشكل استثنائيّ، أو حيث الصلوات مركّزة بشكل فائق. فقبل اتّخاذ أي قرار مصيريّ، وفي غياب المرشد الحقيقيّ، كان عدد من المسيحيّين الأرثوذكسيّين يحجّون إلى أورشليم (القدس) أو إلى جبل آثوس، إلى أحد الأديرة أو بالقرب من ضريح أحد القديسين، يصلّون لاقتبال النور. وهذا ما فعلته أنا عندما اتخذت أصعب القرارات في حياتي.

ثالثاً، يمكننا أن نتعلّم من **الجماعات الرهبانيّة** التي لديها تقليد روحيّ راسخ. ففي غياب أب روحيّ خاص، يمكن البيئةَ الرهبانيّة أن تؤدّي دور المرشد الروحيّ؛ إذ يمكننا من خلالها أن نتلقّى تنشئة معيّنة، عبر الأدوار المختلفة للبرنامج اليوميّ المقسّم إلى أوقات صلاة ليتورجيّة وصامتة، والمتوازن بين العمل اليدويّ والدراسة والاستراحة. ويبدو أنّ القديس سيرافيم ساروفسكي اكتسب تنشئته الروحيّة على هذا النمط. فالدير المنظّم جيّداً يجسّد بشكل ملموس وحَيّ، الحكمة الموروثة عن عدد كبير من الآباء الروحيّين. وهذه التنشئة الروحيّة وعيش خبرة حياة الجماعة جوّ لا يعيشه الرهبان فقط بل أيضاً الزوار الذين يمكثون في الدير لفترات قد تقصر أو تطول (...).

أخيراً، وقبل ختام هذا الفصل حول عدم توفّر الأب الروحيّ، لا بدّ من الإشارة إلى المرونة التي ينبغي توفّرها في العلاقة بين المعلّم والتلميذ. قد يرى البعض أباهم الروحيّ كل يوم في الوقت عينه، ويأكلون معه ويعملون معه أيضاً وربما يشاركونه صومعته، كما كان يحصل غالباً في صحراء مصر. ولكن، هناك آخرون قد لا يرون أباهم الروحيّ إلاّ مرة في الشهر فقط أو، في بعض الأحوال، مرة واحدة فقط في حياتهم، وهذا يكفي لوضعهم على الطريق الصحيح. من جهة أخرى، هناك نماذج عدة من الآباء الروحيّين: قلّة منهم فقط تصنع المعجزات أمثال القديس سيرافيم ساروفسكي. لكنّ العديد من الكهنة والعلمانيّين، الذين ليست لديهم موهبة الشيخ الروحيّ اللافتة، يمكنهم من دون شك أن يقدّموا إلى الآخرين الإرشادات التي يبحثون عنها. أخيراً، لا بدّ من الإشارة إلى إمكان قيام أخوّة روحيّة بموازاة الأبوّة أو الأمومة الروحيّة.

إذا كان عدد لا بأس به من الناس يعتقدون أن ليس بإمكانهم إيجاد أب روحيّ، فهذا لأنّهم يريدون نوعاً معيّناً من الآباء الروحيّين؛ أي أنّهم، في سعيهم إلى البحث عن أشباه القديس سيرافيم، يغلقون أعينهم عن المرشدين الذين يضعهم الله في طريقهم. وفي أغلب الأحيان لا تكون مشاكلهم معقّدة كثيراً وهم في قرارة أنفسهم يعرفون الجواب. لكن هذا الجواب لا يعجبهم لأنه يتطلّب منهم مجهوداً مستمرّاً وصبراً. لذلك يفتّشون عن "آليّة خارجيّة"

التي تسهّل كلّ شيء أمامهم بكلمة واحدة معجزة، وبشكل فجائيّ. لكنّ جلّ ما يحتاجه هؤلاء الناس هو أن يساعدهم أحد على فهم الأبوّة الروحيّة على حقيقتها.

٦.
الهدوء القلبيّ والصمت في الصلاة

الحقيقة الإلهيّة لا تكمن في الكلام،

بل في الصمت،

في هدوء القلب حيث نثبت

بعد عناء طويل

كتاب الفقير بالروح

... يسوع المسيح

الكلمة الذي خرج من الصمت

القديس أغناطيوس الأنطاكي

ورد من ضمن أقوال آباء الصحراء أنّ ثاوفيلوس رئيس أساقفة الإسكندريّة قام بزيارة إلى رهبان سيتيا؛ ورغبة من الرهبان في التأثير بضيفهم الجليل "اجتمعوا ونادوا الأب بامبو قائلين: قل كلمة ملهمة للبابا. فقال لهم الشيخ: إن لم يكن صمتي هو ملهم البابا فكلامي لن يفيده مطلقاً"[١]. تبيّن لنا هذه القصّة الرمزيّة الأهميّة الكبرى التي يوليها آباء الصحراء للهدوئيّة، أي الراحة الداخليّة والهدوء القلبي. وثمة قول آخر يصرّح بوضوح أنّ "الله فضّل هدوء القلب على كلّ الفضائل الأخرى"[٢]. وقد ورد لدى القديس نيلوس أسقف أنقرة: "لا يمكن المياه الموحلة أن تصفو إذا تمّ تحريكها باستمرار؛ وكذلك يستحيل على الإنسان أن يصبح راهباً إن لم يكن لديه الهدوء القلبي"[٣]. غير أنّ للهدوئيّة معنى يتخطّى الصمت المجرّد، فاستيعابها الصحيح يكون وفق طرائق عديدة وعلى مستويات متنوّعة.

إن لفظ هدوئيّ يعني في الأصل الناسك أو الراهب الذي يعيش في عزلة، لا وسط جماعة رهبانية. هذا هو المعنى الذي نجده لدى إيفاغريوس

١- *Apophtegmes des Pères du Désert*, collection alphabétique, PG 65. *Abba, dis-moi une parole*

٢- *Les Apophtegmes des Pères du Désert*, Begrolles (Textes de spiritualité orientale N. 1), 1996, p. 413.

٣- *Institutio ad monachos*, PG 79, 1236B.

البنطي (٣٤٦-٣٩٩) ونيليوس وبلاديوس في بداية القرن الخامس، كما لدى آباء الصحراء أمثال كيريللس أسقف سيتوبوليس ويوحنا موسكوس، وبرصانوف، وفي تشريعات يوستنيانس ولاحقاً لدى بعض المؤلّفين أمثال غريغوريوس السينائي (١٢٥٥-١٣٤٦). فهنا، تكتسب الهدوئية كامل معناها الخارجي إذ تدلّ مكانياً على العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان.

ويمكن أن تدل الهدوئيّة أيضاً، بشكل محدّد، وعلى الصعيدين المكاني والخارجيّ – لكن مع بعد داخليّ روحيّ – على حالة الراهب في صومعته، سواء كان ناسكاً أم عضواً في جماعة رهبانيّة. يقول الأب روفوس لأحد الإخوة: "الهدوء القلبي هو أن تقبع في صومعتك في خشية الله ومعرفته، من دون حقد أو مجد باطل، فهذا السلام الداخلي هو أمّ الفضائل كلّها، إذ إنّه يحمي الراهب من سهام العدوّ المستعرة. اذكر الموت باستمرار لأنّك لا تعلم متى يأتي السارق، واسهر على نفسك"[٤]. والهدوئيّة مرتبطة هنا بكلمة- مفتاح أخرى مستمدة من تقليد رهبان الصحراء ألا وهي اليقظة.

إذاً، الهدوئيّ هو الشخص الذي يتمّم وصيّة الأنبا موسى: "اذهب والزم صومعتك فهي تعلّمك كل شيء"[٥]. كما أنّه يحفظ في ذهنه نصيحة

٤- *Apopht. Patrum*, "Rufus1", PG 65, 389BC.

٥- *Abba, dis-moi une parole*, apopht. 27, Solesmes, 1984, p. 22.

الأنبا أرسانيوس الموجّهة إلى أحد الرهبان الذي سأله: "ماذا أفعل يا أبتِ إذ تقلقني الفكرة التالية: إذا كنت لا تستطيع أن تصوم أو أن تعمل، فقم على الأقل بزيارة المرضى لأنّ في ذلك فعل محبّة". أجابه الشيخ الذي علم مباشرة أنّ هذه الأفكار هي من بذار الشيطان: "اذهب، كل واشرب ونم؛ لكن لا تخرج من صومعتك". فكان يعلم أنّ صبر الراهب داخل صومعته يوصله إلى الرهبانيّة الصحيحة[٦]. لم يعبّر أحد عن العلاقة بين الهدوء القلبي والصومعة الرهبانية بشكل أوضح مما فعله القديس أنطونيوس الكبير إذ قال: "كما يموت السمك إذا بقي طويلاً على اليابسة، كذلك الرهبان الذين تطول مدّة بقائهم خارج صوامعهم أو الذين يمضون وقتهم مع أشخاص من العالم، فإنّ ذهنهم يتراخى بعد الاشتداد الذي يكون قد اكتسبه أثناء انكفائهم في الصوامع"[٧]. الراهب الذي يلازم صومعته يشبه وتراً في آلة موسيقية مضبوطة جيّداً. ذلك أنّ الهدوء القلبيّ يبقيه في حالة من الاشتداد الحيّ لكن من دون قلق أو انحراف؛ فإن طال بقاؤه في الخارج تتراخى نفسه، لا بل تترهّل.

الصومعة هي الإطار الخارجيّ للهدوء القلبي، ولكنّها في الأساس مختبر الصلاة غير المنقطعة. إنّ مهمّة الراهب الذي يبقى هادئاً وصامتاً في صومعته

٦- *Ibid.*, Apopht. 21, p.20.

٧- *Ibid.*, Apopht. 24, p.21.

هي، قبل كل شيء، ذكر الله باستمرار في جوّ من التوبة والندم. قال الأنبا أموناس لعجوز أراد أن يتبع طريقة حياة نسكيّة يفتخر بها أمام الناس: "من الأفضل أن تلازم صومعتك وأن تأكل شيئاً قليلاً كلّ يوم وأن تحفظ كلام العشّار في قلبك، فهكذا يمكنك أن تخلص"(٨). فكلام العشار "أيها الرب ارحمني أنا الخاطئ" (لو ١٨، ١٣) قريب جداً من صلاة اسم يسوع التي ظهرت ابتداءً من القرن السادس لدى برصانوف الغزّي (ت. ٥٤٠) وتجلّت في حياة الأنبا فيليمون. لقد بيّن يوحنا الغزّي بشكل خاص العلاقة بين إقفال الصومعة الرهبانيّة واستدعاء اسم يسوع. فيقول مشيراً إلى رفيقه برصانوف: "صومعته التي حبس نفسه فيها كما في قبر من أجل اسم الربّ هي مكان راحة لا يدخل إليه أي شيطان ولا حتى إبليس رئيس الشياطين، لأنّها أضحت معبداً بما أنّها مسكن للرب"(٩).

إذاً الصومعة للهدوئيّ هي بيت صلاة ومعبد ومكان لقاء بين الإنسان والله. وكما يرد في إحدى حِكَم آباء الصحراء المجهولة المصدر: "صومعة الراهب هي الأتون البابليّ الذي وجد فيه الفتيان الثلاثة ابنَ الله؛ إنّها عمود

٨- *Ibid.*, apopht. 23, p. 21.

٩- Barsanuphe et Jean de Gaza, *Correspondance*, "Lettre" 142, Solesmes, 1972, p.127.

السحاب الذي كلّم منه الله موسى"[١٠]. يرى الأب متى المسكين، الناسك القبطي المعاصر ورئيس دير القديس مكاريوس في صحراء سيتيا، أن الصومعة ليست إلا مركز حضور الله. ومن هذا المنطلق يجيب عن سؤال أحد الزائرين الذي يسأله ما إذا كان يرغب بزيارة الأرض المقدسة، بقوله: "أورشليم المقدسة موجودة هنا، في داخل هذه المغاور وحولها؛ وليست مغارتي أنا إلا المكان الذي دفن فيه ربّي يسوع المسيح بعد موته وقام منه بمجد. أورشليم هنا وكل غنى المدينة المقدسة الروحيّ موجود في هذه المغاور".

من هذا المنطلق، تُفهم الهدوئيّة على أنّها حالة وجدانيّة داخليّة. فالصومعة بروحانيتها لا تمنح الناسك حالة خارجيّة وجسديّة معيّنة، بل حالة روحيّة. وكما يقول القديس ثيوفانس الحبيس (١٨١٥-١٨٩٤) "الأمر الأساس هو المكوث أمام الله وإحلال الفكر في القلب، والاستمرار هكذا في المثول أمامه من دون انقطاع نهاراً وليلاً حتى نهاية الحياة"[١١]. وهذا بالتحديد ما يعنيه هدوء الصومعة وصمتها بالنسبة إلى الهدوئيّ.

١٠- *Les Apophtegmes des Pères de Désert,* Begrolles (Textes de spiritualité orientale N. 1), 1966, p. 350.

١١- In Higoumène Chariton de Valamo, *L'Art de la Prière*, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale N. 18), 1976, p. 81.

أما أعمق معاني الهدوئية فهو "العودة إلى الذات". هذا هو التعريف التقليدي الذي يقترحه القديس يوحنا السلّميّ (ت. حوالى ٦٥٠) بقوله: "إنّ الهدوئي هو الذي يطمح إلى إدخال ما هو غير جسدي في مسكن جسدي، وهذه هي المفارقة الكبرى"[١٢]. فالهدوئيّ، بالمعنى الحقيقي للكلمة، ليس هو من يمضي الوقت خارجاً في الصحراء، بل هو المسافر داخلياً في قلبه الخاص. ليس الهدوئيّ من ينقطع جسدياً عن الآخرين، مقفلاً باب صومعته، بل إنه من "يعود إلى ذاته" مقفلاً باب نفسه. يقول القديس لوقا الإنجيليّ عن الابن الضالّ "فرجع إلى نفسه" (لو ١٥، ١٧). وهذا بالتحديد ما يفعله الهدوئيّ. إنّه يتجاوب مع كلام المسيح "ها إنّ ملكوت الله بينكم" (لو ١٧، ٢١). إنّه يسعى لكي يحفظ قلبه "لأن منه مخارج الحياة" (أمثال ٤، ٢٣). ولَئِنْ كان الهدوئيّ متوحّداً يعيش في الصحراء، إلاّ أنّ الوحدة ليست مكاناً جغرافياً بل حالة روحيّة. فالصحراء الحقيقية موجودة في عمق القلب.

لقد وصف القديس باسيليوس الكبير (ت. ٣٧٩) جيداً هذه "العودة إلى الذات" بقوله: "عندما لا تتبدّد النفس بين الأمور الخارجية ولا تتناثر في العالم عبر حواسّها، فإنها تعود إلى ذاتها وترتقي إلى التفكير بالله"[١٣].

١٢- السلّم إلى الله *L'Echelle Sainte*, 27,7, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale N. 24), 1987, p. 274.

١٣- *Ep.* 2, PG 32, 228A.

والقديس إسحق السرياني يوصي من جهته: "كن مسالماً في داخلك تسالمك السماء والأرض. اجتهد أن تغوص في الكنز الذي فيك فتعاين كنز السّماوات لأنّهما واحد ومتطابقان. فبدخولك في الواحد تعاين الاثنين معاً. السلّم إلى ملكوت الله موجود في داخلك، ومخبّأ في نفسك. فغص عميقاً في ذاتك بعيداً عن الخطيئة تجد السلّم التي يمكنك الصعود بواسطتها"(١٤).

هذه اللمحة السريعة على معاني الهدوئيّة كافّة تظهر لنا مستويات الفهم المختلفة التي تخترقها ابتداءً من الخارج ووصولاً إلى الداخل. تميّز إحدى حكم آباء الصحراء بين ثلاثة من هذه المعاني: "بينما كان الأنبا أرسانيوس بعد في القصر، كان يصلّي إلى الله قائلاً "يا رب أرشدني بحيث أحصل على الخلاص". فاتاه صوت يقول: "أرسانيوس، ابتعد عن البشر تخلص". وبعد أن اختلى الأنبا بنفسه وعاش حياة روحية، سمع صوتاً يقول له: "أرسانيوس ابتعد، الزم الصمت والعزلة لأنّ جذور الكمال موجودة في هذه الأمور"(١٥).

١٤- *Oeuvres spirituelles*, "30ème discours", Desclée de Brouwer, 1981, p.189 (texte modifié sur la base de la traduction anglaise effectuée directement à partir du syriaque par le Monastère de la Sainte Transfiguration, Boston, Massachusetts, 1984, p. 11).

١٥- *Abba, dis-moi une parole*, apopht. 1 et 2, Solesmes, 1984, p. 13.

إذاً، الابتعاد عن الناس، والتزام الصمت، والعزلة: هذه هي درجات الهدوئيّة الثلاث. الدرجة الأولى مكانيّة، وهي "الابتعاد عن الناس"، خارجياً وجسدياً. الثانية خارجية وهي "الصمت" أي الامتناع عن الكلام. لكن لا الأولى تكفي ولا الثانية لكي تجعلا من الإنسان هدوئيّاً حقيقيّاً، لأنّ الإنسان لا يستطيع أن يعيش في الوحدة وأن يلزم الصمت خارجياً، فيما هو، داخليّاً، مملوء قلقاً واضطراباً. فمن أجل التوصّل إلى الراحة الداخليّة الحقيقيّة لا بدّ من العبور من الدرجة الثانية إلى الدرجة الثالثة، أي من الهدوئيّة الداخليّة إلى الهدوئيّة الخارجيّة، ومن الامتناع عن الكلام إلى ما يدعوه القديس أمبروسيوس أسقف ميلانو (ت. ٣٩٧) الصمت الفاعل والخلاّق (negotiosum silentium) وقد لخّص القديس يوحنا السلّميّ هذا التعليم الهام بقوله: "أوصد باب صومعتك في وجه جسدك، وباب لسانك في وجه الكلام، وباب نفسك الداخليّة في وجه الأرواح الشريرة"[١٦].

هذا التمييز بين درجات الهدوء القلبي المختلفة هامّ جدّاً لا سيّما في إطار العلاقة التي يقيمها الهدوئيّ مع المجتمع. فبإمكان شخص ما أن يهرب إلى الصحراء بشكل واضح جغرافيّاً ولكنّ قلبه يبقى في وسط العالم؛ بالمقابل، يمكن إنساناً آخر أن يستمر جسدياً في حياته المدينية وأن يكون هدوئيّاً حقاً في قلبه. ليس المهم هو الوضع الجغرافي للإنسان المسيحي بل وضعه الروحيّ.

١٦- *Op. Cit.*, 27,19, pp. 275-276.

على الرغم من أنّ بعض آباء الشرق المسيحي، ولاسيما منهم القديس إسحق السريانيّ، يعتقدون أنّ الهدوء الداخليّ مستحيل بدون عزلة خارجيّة، نجد أنّ هذه النظرة غير مجمع عليها. ففي حِكم آباء الصحراء يروي الرهبان أكثر من قصة عن أشخاص علمانيّين ملتزمين كلّياً بحياة الخدمة الفعالة في قلب المجتمع وهم أشبه ما يكونون بالنسّاك والمتوحّدين: على سبيل المثال، يُعتبر أحد أطباء الإسكندريّة معادلاً، على الصعيد الروحي، للقديس أنطونيوس الكبير. كما أن القديس غريغوريوس السينائي رفض أن يكرّس تلميذه إيزيدورس، بقصّ شعره، وأرسله من جبل آثوس إلى سالونيك لكي يكون قائداً ومرشداً لفريق من العلمانيّين. لم يكن القديس ليتصرف على هذا النحو لو كان يعتبر أن موهبة "الهدوئيّ المدينيّ" عبارة تناقض ذاتها. ويرى القديس غريغوريوس بالاماس (١٢٩٦-١٣٥٩) أنّه من الواضح جداً أن وصيّة القديس بولس "لا تكفّوا عن الصلاة" (١تس ٥، ١٧) موجّهة إلى كلّ المسيحيّين بدون استثناء.

هنا، يجدر التذكير بأنّ عبارتَي "حياة العمل" و"حياة التأمل" تحملان معنى خاصّاً بالنسبة إلى الآباء النسّاك ومنهم إيفاغريوس البنطي والقديس مكسيموس المعترف (٥٨٠-٦٦٢). يجد هؤلاء الآباء أنّ "حياة العمل" ليست هي تمضية فترة العيش في خدمة العالم والتبشير والتعليم والعمل الاجتماعي، بل هي الصراع الداخلي من أجل التغلّب على الأهواء

واكتساب الفضائل. بهذا المعنى يمكننا أن نقول إنّ عدداً من النساك أو الرهبان الذين يعيشون في عزلة مطبقة يعيشون حياة عمل. لكن يمكن القول، من جهة أخرى، إنّ ثمة رجالاً ونساءً، مكرّسين تماماً لحياة الخدمة في العالم، تبقى الصلاة في قلوبهم ويعيشون حياة تأمّل. يعتقد القديس سمعان اللاهوتي الجديد (ت. ١٠٢٢) أنّ رؤية الله ممكنة في وسط المدن كما في الجبال والصوامع. فهو يرى أنّ المتزوّجين، على الرغم من أعمالهم العلمانية وهموم الأولاد والهواجس النابعة من طبيعة الحياة الزوجيّة، يمكنهم الارتقاء إلى قمم التأمل؛ فكون بطرس متزوجاً ولديه حماة لم يحل دون تلقّيه دعوة السيد للصعود معه إلى جبل ثابور ومعاينة مجد التجلّي. مجدّداً نرى أن المقياس ليس الوضع الخارجيّ بل الواقع الداخليّ.

والأمر عينه ينطبق أيضاً على الكلام والصمت. فكما أنّه من الممكن أن يعيش المرء في المدينة ويكون هدوئيّاً، كذلك قد يضطر الإنسان، بحكم مهنته، أن يتكلّم باستمرار وأن يحافظ على الصمت في داخله. وفي هذا الاتجاه يقول الأنبا بيمن: "هناك إنسان يبدو صامتاً، بينما قلبه يدين الآخرين؛ وإنسان آخر يتكلّم من الصباح حتى المساء ومع ذلك فإنه يلزم الصمت لأنّه لا يقول شيئاً غير مفيد روحيّاً"[١٧]. وكانت هذه هي الحال في القرن التاسع

١٧- *Abba, dis-moi une parole*, Apopht. 175, Solesmes, 1984, p. 79.

عشر بالنسبة إلى الآباء الروحيّين أمثال سيرافيم ساروفسكي والشيخين الروحيّين ليونيدس وأمبروسيوس أسقف أوبتينو: فقد اضطروا، بناء على موهبة كلّ منهم، أن يستقبلوا عدداً كبيراً من الزوار كان يبلغ بضع مئات في اليوم الواحد ولكنّهم لم يفقدوا هدوءهم الداخليّ. والواقع أنّهم، بفضل هذا الهدوء الروحيّ، استطاعوا أن يرشدوا الآخرين. وإن استطاعت كلماتهم أن تمسّ قلوب الناس وتنفذ إلى أعماقها، فلأنّها كانت نابعة من الهدوء الداخليّ.

هذا التمييز بين الهدوء الداخليّ والهدوء الخارجيّ حدّده بوضوح يوحنا الغزّي في مراسلاته. فذات يوم، سأله أحد الرهبان الذين يعيشون وسط جماعة رهبانيّة، بعد أن اقتنع أن عمله كنجّار يسبّب له الكثير من الاضطراب والحزن، أن يصبح ناسكاً لكي يمارس الصمت الذي يتحدث عنه الآباء. فأجابه الشيخ: "أمّا الصمت الذي يتحدث عنه الآباء فإنك، ككثيرين غيرك، تجهل مقوّماته. فالصمت ليس مجرّد إطباق للشفتين، إذ قد يحصل أن يتفوّه إنسان ما بآلاف الكلمات المفيدة ويُحسب له ذلك صمتاً، فيما قد يتفوّه غيره بكلمة واحدة باطلة ويعتبر أنه داس بقدميه قول السيّد: "إنّ كلّ كلمة باطلة يقولها الناس يحاسَبون عليها يوم الدينونة" (متى ١٢، ٣٦)"[١٨].

إنّ حراسة القلب والعودة إلى الذات والصمت الداخليّ أمور تفترض

١٨- Op. Cit., "Lettre" 554, p. 363.

العبور من الكثرة إلى الوحدة ومن التنوع إلى البساطة والفقر الروحيّ. وكما يقول إيفاغريوس البنطي فإن الروح يجب أن يتعرّى ويتجرّد من كلّ شيء. ويقول القديس يوحنا السلّميّ، من جهته، مردّداً أحد أقوال إيفاغريوس: "الهدوء القلبيّ هو إقصاء كل فكر"[١٩]. هذا هو هدف الهدوئية: أن نفسح مجالاً للفراغ كي ينمو في داخلنا ونجرّد النفس عن كلّ تخيّل وكلّ تفكير بشريّ بهدف التأمّل بملكوت الله بكل طهارة. بهذا المعنى، يكون الهدوئيّ هو من انتقل من الفعل إلى النظرية، ومن حياة العمل إلى حياة التأمل. يتحدث الأب غريغوريوس السينائيّ، بعد أن يقابل بين الانسان الهدوئيّ الانسان والعملي، عن "الهدوئيين الذين يكتفون بالصلاة إلى الله وحده في قلوبهم وبالبقاء في عزلة عن كلّ فكر"[٢٠]. إذاً إن الهدوئيّ ليس هو من يمتنع عن كلّ لقاء أو كلام مع الآخر بل هو من يتخلّى، في حياة الصلاة، عن كلّ كلمة وكلّ تفكير استطراديّ و"يسمو على الحواس في صمت خالص"[٢١].

على الرغم من أنّ هذا الصمت الخالص يدعى "الفقر الروحيّ"، لكنّه

١٩- *Op. Cit.*, 27,52, p. 283.

٢٠- الفيلوكاليا الصغرى للصلاة القلبية *Petite Philocalie de la prière du coeur*, Seuil (Points-Sagesses), p. 193.

٢١- كتاب الفقير بالروح *Le Livre du Pauvre en esprit*, II,3,2 Ed. C.F. Kelley, Londres, 1954, p. 151.

ليس عبارة عن حرمان. فالهدوئيّ، في سعيه إلى تجريد نفسه قدر المستطاع من كلّ تفكير بشريّ، إنّما يهدف، عبر هذه "الإبادة الذاتيّة"، إلى أمر بنّاء وهو: الامتلاء من الإحساس بالحضرة الإلهية ومن كمالها. وكما يوضح القديس غريغوريوس السينائي: "ماذا ينفع أن نستفيض بالكلام؟ الصلاة هي الله إذ يحرك كل شيء في كلّ إنسان"[٢٢]. "الصلاة هي الله" أي أنها ليست أوّلاً ما أفعله أنا، بل ما يفعله الله فيّ. "فما أنا أحيا بعد بل المسيح يحيا فيّ" (غل ٢، ٢٠). برنامج الهدوئيّ يصفه بشكل دقيق قول القديس يوحنا المعمدان في المسيح: "لا بد له من أن يكبر ولا بدّ لي من أن أصغر" (يو ٣، ٣٠). الهدوئيّ يتوقّف عن عمله الخاص لا حبّاً بالكسل بل من أجل الدخول في عمل الله. فصمته ليس فراغاً وصمتاً سلبياً –كالسكوت ما بين كلمتين أو الاستراحة القصيرة قبل معاودة الكلام– بل إنه عمل إيجابي كلّياً: إنّه موقف انتباه حيّ وتيقّظ وإصغاء.

الهدوئيّ هو من يصغي بامتياز. إنه منفتح على وجود الآخر "كفّوا واعلموا أنّي أنا الله" (مز ٤٥، ١١). وكما يقول القديس يوحنا السلّمي فإن "الهدوئي هو الذي يعلن صراحة: "قلبي مستعد يا الله" (مز ٥٦، ٨). يكون هدوئياً كل من يقول "أنا نائمة ولكن قلبي مستيقظ" (نشيد الأنشاد ٥،

٢٢- *Capita* 113, PG 150, 1280A.

٢)[٢٣]. فالهدوئيّ، بعودته إلى ذاته، يدخل غرفة قلبه السرّية لكي، عندما يقف أمام الله، يمكنه أن يسمع الكلام غير اللفظيّ الذي يوجّهه إليه خالقه. يقول كاتب فنلندي أرثوذكسيّ معاصر: "عندما تصلّي يجب أن يصمت أناك (...) دع الصلاة تتكلّم"[٢٤]. أو بالأحرى دع الله وحده يتكلّم. "على الإنسان أن يلزم الصمت دائماً وأن يترك الله يتكلّم"[٢٥]. هذا ما يجب على الهدوئيّ أن يفعله.

إذاً، الهدوء القلبيّ يعني الانتقال من صلاتي أنا إلى صلاة الله الذي يعمل فيّ أو، إذا أردنا أن نتكلّم بلسان القديس ثيوفانس الحبيس، هو الانتقال من الصلاة "المرهقة" و"الصارمة" إلى الصلاة "العفويّة" و"المتدفّقة". والصمت الحقيقيّ أو الهدوء القلبيّ هو، في معناه الأعمق، مطابق لصلاة الروح القدس غير المنقطعة فينا. وكما يقول القديس إسحق السريانيّ: "عندما يسكن الروح القدس في إنسان ما فإنّ هذا الإنسان لا يكفّ عن الصلاة لأنّ الروح القدس يصلّي فيه طوال الوقت. فسواء نام هذا الإنسان أو استيقظ، ومهما فعل، لا تفارق الصلاة نفسه؛ سواء أكل أم شرب أم خلد إلى النوم، وحتى في سباته

٢٣- *Op. Cit.*, 27,18, p. 275.

٢٤- Tito Colliander, *Le Chemin des ascètes*, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale N. 12), 1973, p. 73.

٢٥- *Le Livre du Pauvre en esprit*, II, 3,2, Ed. C.F. Kelley, Londres, 1954, p. 151.

العميق، فإنّ روائح الصلاة العطرة تفوح في قلبه ومنه دون عناء"[٢٦].

وفي موضع آخر نجد القديس إسحق السرياني يشبّه الدخول في الصلاة العفويّة بحالة الإنسان الذي يجتاز عتبة بعد أن يكون قد فتح قفل الباب، وبصمت الخدم عندما يحلّ معلّمهم في وسطهم. "في الواقع، حركات اللسان والقلب في الصلاة هي المفاتيح؛ وما يتبعها هو دخول الغرف السرّية. فلتصمت كلّ شفة وكلّ لسان؛ وليهدأ القلب (كنز الأفكار) والفكر (سيّد الحواسّ) والنفس (هذا العصفور السريع والوقح) وكلّ حِيَل هذه الحواس وليتوقّف عملهم كلّهم؛ ليبقَ فقط الذين يبحثون، لأنّ سيّد البيت أتى"[٢٧]. وبما أن الهدوئيّة دخول في حياة الله وعمله فهي إذاً حالة لا يستطيع الإنسان تحقيقها في الزمن والعالم إلاّ بشكل محدود وناقص. الهدوئيّة واقع إسخاتولوجيّ لا يمكن تحقيقه تماماً إلاّ في الملكوت الآتي. وكما يقول القديس إسحق السريانيّ: "الصمت هو سرّ الدهر الآتي"[٢٨].

من حيث المبدأ، الهدوئيّة تعني الصلاة الداخليّة بشكل عام، غير أنّها تشمل أكثر من نمط محدّد من الصلاة. لكنّ معظم المفكرين الأرثوذكسيّين في

٢٦- *Op. Cit.*, "85ème discours", pp. 438-39 (traduction anglaise p. 182).

٢٧- *Ibid.*, "31ème discours", p. 196 (traduction anglaise p. 182).

٢٨- *Ibid* "3ème Lettre" p. 461.

العصور القديمة كانوا يريدون بالهدوئيّة طريقاً روحيّاً محدّداً وهو: استدعاء اسم يسوع. وأحياناً، يتمّ استخدام تعبير الهدوئيّة بمعنى أضيق للإشارة إلى التقنيات الجسديّة وحركة التنفّس الخاصة التي ترافق صلاة اسم يسوع، على الرغم من أن هذا الاستخدام غير مبرّر كلّياً. فهذا الدمج بين الهدوئيّة واستدعاء اسم يسوع، وحتى بين الهدوئيّة وحركة التنفس الخاصة، نجده لدى القديس يوحنا السلّميّ إذ يقول: "الهدوئيّة عبادة وحضور أمام الله مستمرّان. فإذا كان ذكر يسوع متّحداً مع تنفّسك تدرك فائدة الهدوئيّة"[٢٩].

ما هي العلاقة التي تربط صلاة اسم يسوع بالهدوئيّة؟ وكيف يساعد استدعاء اسم يسوع على التوصّل إلى الهدوء الداخليّ الذي تحدّثنا عنه؟

كما رأينا، الصلاة هي "إقصاء لكلّ فكر" وعودة الكثرة إلى الوحدة. فكلّ من يجتهد بجدّية لكي يصلّي داخليّاً ويقف أمام الله بانتباه وتأمل، يعي مباشرة تفكّكه الداخليّ وعدم قدرته على التركيز في اللحظة الحاضرة، في الزمن. فالأفكار تزدحم في رأسه وتضطرب، كالذباب الذي يطنّ (القديس ثيوفانس الحبيس) أو كالقردة المتقلّبة المزاج التي تقفز من غصن إلى آخر (راما كريشنا). قلّة التركيز هذه وعدم قدرة الإنسان على أن يكون حاضراً، هنا والآن، بكلّ كيانه هي من عواقب السقوط الأكثر مأسَويّةً.

٢٩- *Op. Cit*, 27,61,62, p. 284.

ماذا ينبغي أن نفعل؟ يميّز التقليد النسكيّ في الشرق المسيحيّ بين طريقتين رئيستين من الصراع ضدّ الأفكار. الأولى طريقة مباشرة تقوم على معارضة الأفكار التي تجتاحنا، أي مواجهتها ومحاولة طردها بقدرتنا الشخصيّة. لكن هذه الطريقة قد تؤدّي إلى نتيجة عكسيّة، ذلك أنّ الأفكار التي نطردها بعنف تعود إلينا مجدّداً وبعزم أكبر. فإن لم يكن الإنسان واثقاً من قدرته، من المستحسن أن يلجأ إلى الطريقة الأخرى، وهي الطريقة غير المباشرة. فعوض أن نحارب الأفكار بشكل مباشر ونقصيها بقوة إراديّة، يمكننا أن نحوّل انتباهنا عنها ونتطلّع إلى مكان آخر. وهكذا لا تكون استراتيجيتنا الروحيّة سلبيّة بل تصبح إيجابيّة: إذ إن هدفنا المباشر ليس تفريغ ذهننا مما هو شر بل ملؤه بما هو خير. وهذا ما يوصي به القديس برصانوف والقديس يوحنا الغزّي: "لا تعارض لأنّ هذا ما يرغبون به (أي الأعداء) ولن يكفّوا عنه؛ بل الجأ إلى الله ضدّهم ملقياً عجزك أمامه في حضوره وهو وحده يمكنه أن يسدّ أفواههم ويوضحهم عاجزين"[٣٠].

من الواضح أن مجهوداً إرادياً بسيطاً لا يمكنه أن يوقف تدفّق الصور والأفكار التي تغرقنا داخليّاً. كما أن محاولة الكفّ عن التفكير بإيحاء ذاتي لا طائل لها، تماماً كمحاولة التوقّف عن التنفّس. "لا يمكن أن يبقى الفكر غير

٣٠- *Op. Cit*, "Lettre" 166 p. 142.

العقليّ غير مشغول"[٣١] يقول القديس مرقس الناسك (القرنان الخامس- السادس). فكيف يمكننا إذاً أن نكتسب الفقر الروحيّ والصمت الداخليّ؟ إذا كان من المستحيل علينا أن نحرّر فكرنا من اضطرابه الخاص، فيمكننا بالمقابل أن نبسّط عمله ونوحّده عبر تلاوة مستمرّة لصلاة قصيرة. طبعاً سيستمرّ تدفّق الصور والأفكار علينا ولكنّنا نكون عندئذ قادرين على الانفصال عنه والتجرّد منه تدريجيّاً. الدعاء المستمرّ يؤهّلنا أن نغضّ الطرف عن الأفكار التي تنشأ فينا بوعينا ولا وعينا. وقد يبدو هذا التراخي متوافقاً مع ما قصده إيفاغريوس البنطيّ عندما تحدث عن الصلاة كـ"إقصاء للأفكار"[٣٢]؛ فالأمر ليس حرباً ضروساً أو حملة لا ترحم، قائمة على الاعتداءات الانتقاميّة، بل هو تجرّد خفيف وثابت.

هذه هي السيكولوجيا النسكيّة التي تكمن في أساس صلاة استدعاء اسم يسوع. إنّ استدعاء اسم يسوع يساعدنا على أن نركّز حول نقطة واحدة شخصيّتنا المفكّكة. "اجمعوا نفسكم بواسطة ذكر يسوع المسيح"[٣٣]، هذا ما

٣١- في التوبة "De la pénitence", XI,30, in *Traités spirituels et théologiques, Abbaye de Bellefontaine* (Spiritualité orientale N. 41), 1985, p. 83.

٣٢- في الصلاة "Sur la prière", aphor. 70, in *De la prière à la perfection*, Migne (Les Pères dans la foi), 1992, p. 87.

٣٣- In *Petite Philocalie de la prière du coeur*, Seuil (Points-Sagesses), p. 115.

نصحنا به فيلوثاوس السينائيّ (القرن التاسع أو العاشر). تبدو صلاة يسوع هنا كتطبيق للطريقة الثانيّة، غير المباشرة، التي تقوم على الصراع ضدّ الأفكار؛ فعوض أن نحاول جعل تخيّلاتنا الفاسدة تختفي بمواجهتنا إيّاها، نحوّل فكرنا عنها ونتطلّع إلى سيّدنا يسوع المسيح؛ وعوض أن نتّكل على قوانا الخاصة نتّكل على القوة والنعمة اللتين تعملان من خلال الاسم الإلهيّ. فاستدعاء اسم يسوع باستمرار يساعدنا على تسليم أمرنا لله والابتعاد عن الثرثرة المتواصلة. إنّنا نركّز فكرنا الذي يعمل باستمرار ونوحّده من خلال تغذيته بفكرة واحدة ونظام غذائيّ روحيّ يكون في الوقت عينه غنياً وبسيطاً للغاية. ومن أقوال القديس ثيوفانس الحبيس: "لكي تضعوا حدّاً لهذا التشرّد، عليكم أن تَصِلوا تفكيركم بفكرة واحدة فقط، أو بفكرة الواحد فقط"[٣٤]. أمّا القديس ذياذوخس أسقف فوتيكي (القرن الخامس) فيقول: "عندما نوصد كلّ مخارج الفكر بذكر الله، يتطلّب الفكر نشاطاً يشغل اهتماماته. فنقدّم له الرب يسوع كشغل وحيد يلبّي هدفه بشكل تام"[٣٥].

هكذا تستطيع صلاة اسم يسوع أن تُحلّ الهدوئيّةَ في القلب، وينتج من ذلك أمران: الأوّل أنّ ذكر اسم يسوع يجب أن يتبع إيقاعاً معيناً ومنتظماً من أجل بلوغ الهدف المنشود. ويجب أن يكون هذا الذكر مستمرّاً من دون

٣٤- *Op. Cit* p. 130.

٣٥- المائة مقالة في الكمال الروحي "Cent chapitres sur la perfection spirituelle", 59, in *Petite Philocalie de la prière du coeur*, Seuil (Points-Sagesses), p. 62.

انقطاع قدر المستطاع لدى الهدوئيّ الواسع الخبرة، لا لدى المبتدئ الذي يجب أن يتوخّى الحذر. فبعض العناصر الخارجيّة، كمسبحة الصوف والتحكّم بحركة التنفّس، تساعد على تحقيق هذا الإيقاع المنتظم.

ثمّ خلال تلاوة الصلاة، يجب أن يكون الفكر خالياً من كلّ تخيّل عقليّ. من أجل ذلك، من الأفضل ممارسة الصلاة في مكان هادئ؛ وإذا أمكن في الظلام أو بإغماض العينين لا بالوقوف أمام أيقونة ينيرها قنديل أو شموع. كان القديس سلوان الآثوسي (١٨٦٦–١٩٣٨) لدى تلاوته الصلاة يضع ساعة المنبّه في الخزانة لكي لا يسمع صوت تحرّك عقاربها، ويُنزل قلنسوته الرهبانيّة الكثيفة على أذنيه وعينيه. فعندما تراودنا التخيّلات البصريّة خلال الصلاة علينا أن نضع لها حدّاً بعدم الانقياد وراءها باختيارنا. إنّ صلاة اسم يسوع ليست شكلاً من أشكال التأمّل التحليليّ في فصول حياة السيّد المسيح. فالذين يستدعون اسم يسوع يجب أن تكون في قلوبهم القناعة الفائقة والمتأجّجة بأنّهم يقفون في حضرة المخلّص، وأن يشعروا بأنّه أمامهم وفيهم، وأنّه يسمع دعاءهم ويستجيب له. وكون هذا الوعي لوجود الله عنصراً هامّاً جدّاً، يجب أن يبقى بالتالي حرّاً من كل تخيّل عقلي وألاّ يعدو كونه قناعة بسيطة أو شعوراً. وكما يقول القديس غريغوريوس النيصصي (ت. ٣٩٥) "العريس يقترب ولكنّه لا يظهر"[٣٦].

٣٦– *La colombe et la Ténèbre*, Cerf. (Foi vivante), 1992, p. 147.

إذاً، الهدوء القلبي يؤدّي إلى انفصال خارجيّ و/أو داخليّ عن العالم: انفصال خارجيّ عبر الهرب إلى الصحراء، وانفصال داخليّ عبر "العودة إلى الذات" و"إقصاء الأفكار". ألم يؤكّد الأنبا ألونيوس: "إذا لم يقل الإنسان في قلبه وحدي أنا مع الله موجودان في هذا العالم، فلن تكون له راحة"[٣٧]؟ العلاقة بين الإنسان والله هي إذاً من "وحيد" إلى "وحيد". لكن ألا يكون ضرباً من الأنانيّة المحضة أن نرفض القيمة الروحيّة للخليقة المادّية وأن نهرب من مسؤولياتنا تجاه إخوتنا في الإنسانيّة؟ عندما يغمض الهدوئيّ عينيه وأذنيه عن العالم الخارجيّ، كما يفعل القديس سلوان الآثوسيّ، فماذا تكون الخدمة الإيجابيّة والعمليّة التي يقدّمها إلى قريبه؟

يمكننا أن ننظر إلى هذه المسألة من زاويتين: الأولى هل أن الهدوئية على خطأ كالطمأنينيّة (quiétisme) التي عرفها الغرب في القرن السابع عشر؟ يقول معجم أكسفورد عن الطمأنينية أنّ "مبدأها الأساس هو رفض كلّ مجهود بشريّ. ويرى الطمأنينيون (quiétistes) أنّه يجب على الإنسان الذي يسعى نحو الكمال أن يتوصّل إلى حالة من اللاحركة التامة وتعطيل إرادته. عليه أن يستسلم كلّياً لله إلى حدّ عدم الاهتمام بالسماوات أو الجحيم ولا حتى بخلاصه الشخصيّ. (...) وهكذا فإنّ النفس ترفض، بوعي، ليس

٣٧- *Abba, dis-moi une parole*, apopht. 121, Solesmes, 1984, p. 55.

فقط كلّ شكل من أشكال التأمل الاستدلالي بل كلّ عمل حتى الرغبة في الفضيلة، ومحبّة المسيح أو عبادة الأقانيم الإلهيّة؛ فالنفس الطمأنينيّة ترتاح في وجود الله ببساطة، وفي الايمان الخالص. (...) وعندما يبلغ الإنسان قمّة الكمال، لا يمكنه أن يخطئ بعد"[٣٨]. إذا كان هذا هو تحديد الطمأنينيّة، فإنّ التقليد الهدوئيّ غريب عنها بالكلّية؛ ذلك أنّ الهدوئيّة لا تعني السلبيّة بل اليقظة (nepsis). ليست الهدوئيّة "غياب الصراع، بل غياب القلق أو التشوش"[٣٩]. فحتى لو توصّل الهدوئيّ إلى مستوى التأمّل (أو النظرية) يبقى عليه أن يدخل مجال العمل (أو التطبيق)، وأن يجتهد في اكتساب الفضائل وإقصاء الرذائل. يجب عدم اعتبار النظريّة والتطبيق، أي الحياة العمليّة والحياة التأمليّة، خيارين يغني أحدهما عن الآخر أو مرحلتين متتاليتين – أي أنّ إحداهما تتوقّف لمجرّد أن تبدأ الأخرى–، فالنظرة الصحيحة إليهما تقضي باعتبارهما مستويين من التعبير الروحيّ متداخلين وموجودين في آن معاً في حياة الصلاة. فكل شخص مدعوّ إلى الجهاد على صعيد التطبيق الفعليّ (praxis) حتى آخر حياته. وهذا ما علّمه القديس أنطونيوس الكبير بوضوح في أقواله المأثورة: "الإنجاز الكبير الذي يحقّقه الإنسان هو أن يتحمل

٣٨- Ed. F. L. Cross, Londres, 1963, p. 1133.

٣٩- "التأمل والنسك: مساهمة أرثوذكسية"، مقالة للمتروبوليت أنطوني بلوم Métropolite Antoine de Souroge (André Bloom), "Contemplation et ascèse: contribution orthodoxe", in *Etudes Carmélitaines*, N. 28, Brugges, 1949, p. 54.

مسؤولية خَطَئه أمام الرب وأن يتوقّع الدخول في التجربة حتى الرمق الأخير"(٤٠). ويقول في موضع آخر: "إنّ الذي يبقى في الصحراء ويعيش فيها وسط جو التأمل يتخلّص من ثلاثة صراعات: السمع، والثرثرة والنظر. فصراعه الوحيد يكون في قلبه"(٤١).

صحيح أن الهدوئيّ، كالطمأنينيّ، لا يلجأ إلى التأمّل الاستدلاليّ في صلاته. فالهدوئيّة، مع أنّها تفترض نوعاً من الارتخاء، وإقصاء الأفكار والتخيّلات، غير أن ذلك لا يعني أن موقف الهدوئيّ هو موقف "سلبيّ تام" أو أنّه "غياب كلّ فعل" مميّز، كمحبّة المسيح. إنّ الابتعاد عن الأفكار الشريرة والسخيفة خلال صلاة يسوع وإبدالها بالتفكير بالاسم (اسم يسوع) وحده ليس عملاً سلبيّاً قطعاً؛ بل هو في ذاته طريقة إيجابيّة لضبط الأفكار. فإن بدا استدعاء الاسم، في الظاهر، "ارتياحًا في وجود الله في الإيمان الخالص"، فهذا لا ينفي وجود الحب الناشط للرب والرغبة المتقّدة في مشاركة الحياة الإلهيّة على نحو أوفر كمالاً. إنّ قرّاء الفيلوكاليا يُدهشون أمام الحرارة التعبّديّة التي تتجلّى لدى الكتّاب الهدوئيّين، من خلال حس الصداقة المباشرة والشخصيّة

٤٠- *Abba, dis-moi une parole*, apopht. 207, Solesmes, 1984, p.88.

٤١- in Jean-Claude Guy, *Paroles des Anciens, Apophtegmes des Pères du déset*, Seuil (Points-Sagesses), 1976, p. 16.

التي يقيمونها مع "يسوعهم"، كما يشهد على ذلك هيسيخيوس أسقف باتوس (القرن السابع أو العاشر؟).

من جهة أخرى، وبخلاف الطمأنينيّ، لا يدّعي الهدوئيّ أنّه بدون خطيئة أو أنّه أقوى من أن يتعرّض للتجارب. فاللاهوى (apatheia) الذي تتحدّث عنه النصوص النسكيّة ليس هو حالة من اللامبالاة السلبيّة أو من عدم التحسّس للأمور، كما أنّه ليس حالة انعدام الخطيئة. "ليس اللاهوى عدم الإحساس بالأهواء، بل عدم استقبالها"(٤٢) يقول القديس اسحق السرياني. هذا ما كان القديس أنطونيوس الكبير يعبّر عنه بقوله: "على الإنسان أنّ يتوقع التجربة حتى الرمق الأخير"؛ والتجربة تفترض دائماً إمكانيّة الوقوع في الخطيئة. وفي هذا الصدد، يخلص الأنبا إبراهيم إلى القول: "هكذا تحيا الأهواء ولكنّ القديسين يقيّدونها"(٤٣). "عندما يدّعي أحد الشيوخ أنّه مات عن العالم، يجيبه جاره بلطف: لا تكن واثقاً جداً من نفسك، يا أخي، حتى تفارق هذا الجسد. يمكنك أن تقول الآن "لقد متّ" لكن اعلم أنّ الشيطان لم يمت"(٤٤).

٤٢- *Op. Cit.*, "81ème discours" p. 399.

٤٣- *Abba, dis-moi une parole*, apopht. 159, Solesmes, 1984, p. 71.

٤٤- Apoph. Patrum, série anonyme, Revue de l'Orient chrétien, XIV, 1909, pp. 369-70.

يرى المؤلّفون اليونانيّون، ابتداءً من إيفاغريوس البنطي، أنّ اللاهوى مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمحبّة؛ وبعبارة أخرى، أنّ للاّهوى معنى إيجابياً وحيويّاً. فهو في الأساس حالة حرّية روحية يستطيع فيها الإنسان أن يتقدّم نحو الله برغبة متأجّجة. وليس الأمر "مجرّد إماتة لأهواء الجسد الماديّة، بل هو طاقة أفضل ومتجدّدة"(٤٥). بعبارة أخرى، "إنّها حالة النفس التي تتأجّج فيها محبّة مشتعلة لله وللإنسان لا تترك مجالاً للأهواء الأنانيّة والحيوانيّة"(٤٦). وللتشديد على الطابع الحيوي لحالة اللاهوى هذه، لا يتردّد ذياذوخس أسقف فوتيكي في التحدث عن "نار اللاهوى"(٤٧). وهذا كلّه يدلّ على الهوّة التي تفصل الهدوئيّة عن الطمأنينيّة.

السؤال الثاني: إذا كان طريق الهدوئيّة في الصلاة ليس هو طريق الطمأنينيّة، على الأقل بالمعنى التشكيكيّ والهرطوقيّ، فإلى أي مدى تكون الهدوئيّة سلبيّة في نظرتها إلى العالم المادي ومعادية للمجتمع في موقفها من الآخرين؟ يروي أحد آباء الصحراء قصة ثلاثة أصدقاء أصبحوا رهباناً.

٤٥- Basile Krivochéine, "The Ascetical and Theological Teaching of Gregory Palamas", *The Eastern Church Quarterly*, Londres, 1954, p. 5.

٤٦- Archimandrite Lazarus Moore, in St. John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, Londres, 1959, p. 51, note 3.

٤٧- المائة مقالة في الكمال الروحي *La perfection spirituelle en cent chapitres*, Migne (Les Pères dans la foi), 1990, p.23.

وكوظيفة رهبانيّة، اختار أحدهم أن يكون صانع سلام، أي أن يصالح الفرقاء المتخاصمين في قضية معينة؛ الثاني اختار أن يزور المرضى، أما الثالث فقد اختار الذهاب إلى الصحراء لكي يختبر حياة التوحّد. بعد مدة من الزمن، شعر كلّ من الأول والثاني بالإعياء والإحباط. فعلى الرغم من جهادهما، لم يتمكّنا من تلبية ما يطلب منهما على أتمّ وجه. فقررا، وهما على حافّة اليأس، أن يذهبا لرؤية صديقهما الثالث الذي يعيش في الصحراء، وأخبراه بالصعوبات التي يواجهانها. بقي الناسك صامتاً برهة ثمّ سكب ماء في كأس وقال لهما: "انظرا!" (وكانت المياه معكّرة وغير صافية) وبعد بضع دقائق، قال لهما مجدّداً: "انظرا!" (عندئذ كانت الترسبات قد استقرّت في قعر الكأس وصَفَت المياه إلى حد أنّهما تمكّنا من رؤية وجهيهما كما في مرآة). فقال لهما الناسك: "هذا ما يحصل للذي يعيش بين الناس؛ فإنّ همومه واضطراباته تمنعه من رؤية خطاياه الخاصّة. لكنّه ما إن يتعلّم أن يعزل نفسه عنهم ويتوحّد، لاسيّما في الصحراء، حتّى يتعرف إلى أخطائه"[٤٨].

تنتهي القصة هنا. ولا نعلم ماذا فعل الراهبان بالمثل الذي أعطاهما إياه الناسك. فربّما عادا إلى العالم وإلى ممارسة وظيفتيهما بشيء من هدوئيّة الصحراء. لكن لو سلّمنا بأنهما فعلا ذلك، فهذا يدلّ على أنهما فهما من

٤٨- *Apopht. Patrum*, série anonyme, Revue de l'Orient chrétien, XIII, 1908, p. 47.

كلام الناسك أن العمل الاجتماعي بحد ذاته ليس كافياً. أي أنّه إذا لم يكن هناك مكان للسلام في وسط العاصفة، وإذا لم يحفظ الإنسان الغارق في نشاطاته غرفة سرّية في قلبه يقف فيها أمام الله، فإنّه سيفقد كلّ حسّ بالاتجاه الروحيّ ويتفكّك. هذا هو، بدون شك، المغزى الذي قد يستخلصه معظم قرّاء القرن العشرين من هذه القصة: يجب أن يكون كلّ إنسان ناسكاً في قلبه. لكن هل هذا هو المعنى الأساس للرواية؟ طبعاً لا. من المحتمل جداً أن يكون هدف المؤلّف من هذه الرواية هو الدفاع عن الحياة النسكيّة بمعناها الحرفيّ والجغرافيّ. بالتالي، يُطرح مجدّداً السؤال حول الأنانيّة والسلبيّة الظاهرتين واللتين يتميّز بهما هذا النوع من الصلاة التأمليّة. فما هي إذاً العلاقة الفعليّة بين الهدوئيّ والمجتمع؟

أولاً، لا بد من الإشارة إلى أنه في القرن الرابع عشر، وفي زمن نشوء النهضة الهدوئية في القرن الثامن عشر، كما في الأرثوذكسية المعاصرة، كان المكان المخصّص للصلاة الهدوئية إسقيطًا صغيرًا، أي منسكًا يسكن فيه عدد قليل من الرهبان يعيشون كعائلة واحدة متماسكة خفيّة عن العالم. ويفضّل العديد من الكتّاب الهدوئيين الإسقيط على الدير (coenobium) المنظّم: إذ تُعتبر الحياة ضمن مجموعة كبيرة عاملا في إلهاء الراهب عن الممارسة المكثّفة للصلاة الداخليّة.

إذا بدت الحالة الخارجيّة للإسقيط مثاليّة بالنسبة إلى البعض، فالبعض

الآخر يراها أنها وحدها الممكنة. ومجدّداً نقول إن المقياس ليس هو المظهر الخارجيّ، بل الحالة الداخليّة. فقد يبدو أن بعض الأمكنة تساعد بشكل أفضل على التوصّل إلى الهدوء الداخليّ، ولكن لا توجد أيّة حالة تجعل الصمت مستحيلاً بشكل مطلق. فالقديس غريغوريوس السينائيّ ،كما رأينا، أرسل تلميذه إلى العالم. وعدد من أصحابه المقرّبين في جبل آثوس وفي صحراء باروريا أصبحوا بطاركة وأساقفة، وقادة في الكنيسة وإداريّين. والقديس غريغوريوس بالاماس، الذي علّم أن الصلاة المتواصلة ممكنة لكلّ مسيحيّ أنهى حياته كرئيس أساقفة في ثاني أكبر مدينة في الأمبراطوريّة البيزنطيّة.

يعلن القديس نقولا كاباسيلاس (ت. ١٣٩٧)، الذي كان علمانيّاً وموظفاً في البلاط وصديقاً لعدد كبير من الهدوئيّين، أنّه "يمكن الإنسان أن يمارس مهنته؛ فالتأمل ليس حاجزاً أمام أي نوع من أنواع الحياة: القائد يأمر، والزارع يزرع والحِرَفيّ ينكبّ على صناعته، ولا يُحرم أحد، لهذا السبب، من أيّ من ممتلكاته؛ لأنّه ليس من الضروري الانسحاب من العالم أو تناول طعام غريب أو تغيير اللباس أو إيذاء صحّة الجسد أو الاستسلام لأيّة غرابة أخرى؛ بل على العكس، يستطيع الإنسان ، وهو باقٍ في منزله ومن دون أن يفقد أيّاً من ممتلكاته، أن يكرّس نفسه دوماً لهذه الأفكار"[٤٩]. وفي الاتّجاه

٤٩– الحياة في المسيح *La vie en Christ*, t.2, VI, 44, Cerf (Sources chrétiennes N. 361), pp. 79-81.

عينه، يشير القديس سمعان اللاهوتي الجديد إلى أنّ "الحياة الأسمى" هي الحالة التي ينادي الله إليها كلّ إنسان: "كثيرون مدحوا الحياة النسكيّة وآخرون أثنوا على حياة الشركة أو الرهبنة الجماعية (cenobitique) وآخرون على الأقوال المأثورة والتربيّة والتعليم وإدارة الكنائس (...). أما أنا فلا أجرؤ على التحدث عن أيّة من هذه الحالات ولا على أن أمدح نمطاً معيناً من الحياة وأذمّ آخر؛ ففي كل الأحوال، ومهما تكن الأعمال والممارسات، الحياة المعيوشة من أجل الله وبحسب قلب الله هي الحياة المغبوطة"[٥٠].

إذاً الهدوئيّة طريق مفتوح للجميع: الأمر الوحيد الضروري هو الصمت الداخليّ لا الخارجيّ. وعلى الرغم من أنّ هذا الصمت الداخليّ يفترض "أن نقصي في الصلاة" كلّ تخيّل أو تصوّر في الصلاة، فالنتيجة النهائيّة لهذا الرفض هي "أن نؤكّد"، وبحيويّةٍ جديدة، لكلّ شيء ولكلّ شخص، قيمتَه النهائيّة في الله؛ ذلك أن الطريق السلبيّة هي في الوقت عينه "تأكيد" ولكنّه متطرف. والدليل على ذلك الروايات الموجودة في كتاب "سائح روسي على دروب الرب". فالفلاّح المجهول، بطل هذه الرواية، يكتشف أنّ ترداد صلاة اسم يسوع بلا انقطاع يمنح علاقته بالخليقة الماديّة شكلاً جديداً، ويجعل كلّ الأشياء شفّافة إذ تتحوّل إلى سرّ الحضرة الإلهيّة.

٥٠ - *Catéchèses*, 3,65, in Archevêque Basile Krivochéine, *Dans La Lumière du Christ*, Chevetogne, 1980, p. 156.

"عندما (...) كنت أصلّي من أعماق قلبي، كنت أرى كلّ ما حولي في ضوء باهر: الأشجار، والأعشاب، والعصافير والأرض والنور كان كلّ شيء يقول لي إنّه موجود من أجل الإنسان، وإنّه يشهد على محبّة الله للإنسان؛ كان كلّ شيء يصلّي ويرتّل لمجد الله! فهمت هكذا أنّ الفيلوكاليا تدعو إلى "معرفة لغة الخليقة". (...) كنت أحس بمحبّة متأجّجة ليسوع المسيح ولكلّ الخليقة الإلهيّة"(٥١). كما أنّ صلاة اسم يسوع كانت تحدث تحوّلاً في علاقة السائح بقريبه: "عدت إلى حياتي المتنقّلة؛ لكنّني لم أكن في عوز بعد ذلك. لأنّ استدعاء اسم يسوع كان يفرحني طوال الطريق وكان جميع الناس يعاملونني بطيبة وبدا لي أنّ الجميع بدأوا يحبّونني. (...) عندما يجرحني أحد، لا أفكر إلاّ بصلاة اسم يسوع، دوائي الناجع؛ وسرعان ما ينطفئ الغضب أو يتبدّد الحزن وأنسى كلّ شيء"(٥٢).

ثمّة برهان آخر على الطابع الإيجابيّ الذي تتحلّى به الهدوئيّة حيال العالم وهو المكانة المحوريّة التي يوليها الهدوئيون لسرّ التجلّي الإلهيّ. فلا شيء أكثر إدهاشاً في هذا الصدد من الوصف الذي يقدّمه المتروبوليت أنطوني بلوم لأيقونتين لهذا العيد موجودتين في موسكو بقوله: "أيقونة أندريه

٥١- سائح روسي على دروب الرب *Les récits d'un pèlerin russe*, Baconnière/Seuil (Points-Sagesses), 1984, pp. 56-57 et 69.

٥٢- *Ibid.*, pp. 38 et 40.

روبليف تظهر المسيح في لمعان باهر مصدره لباسه الأبيض وهذا اللمعان ينير كلّ شيء حوله. والنور يضيء التلاميذ والجبال والحجارة وكلّ نبتة عشب. في هذا النور، الذي هو المجد الإلهيّ، النور غير المخلوق الذي لا ينفصل عن الله، تكتسب كل الأشياء كثافة وجوديّة لا يمكن أن تحصل عليها بطريقة أخرى، وتبلغ كمالاً واقعياً لا يمكن أن تبلغه إلا بالله. أما في الأيقونة الأخرى، التي رسمها ثيوفانس اليوناني، فتبدو ملابس المسيح فضية مع ظلال زرقاء. ويعطي المنظر الإجمالي انطباعاً أقلّ حدّة. لكننا نكتشف تدريجياً أنّ كل أشعة النور التي تنبثق من الحضرة الإلهية لا تبرز الأشياء بل تجعلها شفافة. فهي تعطي انطباعاً بأنها تلامس الأشياء وتخترقها لتبلغ فيها نقطة سرية فينعكس هذا النور نفسه ويتألق، إذ يخرج من صميمها ومن صميم كل الخلائق؛ ويبدو أنّ النور الإلهي يحيي القدرات والإمكانات الكامنة في كل الأشياء، بسماحه لها أن تمتدّ باتّجاهه. في هذه اللحظة تتحقق الحالة الإسخاتولوجية ويحلّ الله في كلّ شيء، كما يقول القديس بولس"[٥٣].

هذا هو المفعول المزدوج لمجد التجلّي: السماح لكلّ شيء ولكلّ إنسان بإبراز خصوصيّته في جوهرها الفريد وغير القابل للاستنساخ، وفي الوقت

٥٣– الجسد والمادة في الحياة الروحية "Body and matter in spiritual life", in *Sacrament and Image: Essays in the Christian Understanding of man*, A. Allchin, The Fellowship of St Alban and St. Sergius, Londres, 1967, pp. 40-41.

عينه، جعل كلّ شيء وكلّ إنسان شفّافاً، وقادراً على إظهار الوجود الإلهيّ خارج ذاته وفي داخلها. وكما يقول جورج هربير في روايته "الإكسير": "الإنسان الذي ينظر إلى الزجاج يمكنه أن يوقّف نظره عنده أو يمكنه، إن أراد، أن يخترقه لينظر إلى السماء".

الهدوئيّة تؤدّي إلى هذا المفعول الثنائيّ ذاته: فالصلاة في جوّ الهدوء الداخليّ لا تنكر العالم بل تبرزه وتعطيه الأهميّة. إنها تسمح للهدوئيّ بأن ينظر إلى ما هو أبعد من هذا العالم أي إلى الخالق غير المنظور، فتسمح له بالتالي أن يعود إلى العالم وأن يراه بعين جديدة. فالسفر أو الارتحال هو، كما قلنا، العودة إلى نقطة الانطلاق وإعادة اكتشاف الإنسان منزله كما لأوّل مرة. والأمر ذاته ينطبق على رحلة الصلاة والرحلات الأخرى. فالهدوئيّ، أكثر من الإنسان الماديّ، يمكنه أن يقدّر قيمة كلّ شيء لأنّه يرى كلّ شيء في الله ويرى الله في كلّ شيء. وليس من قبيل المصادفة أن يكون القديس غريغوريوس بالاماس ومناصرو الهدوئية، في الجدال حول الطاقات غير المخلوقة الذي خاضوه ضد برلعام في القرن الرابع عشر، قد حرصوا جدّاً على الدفاع عن القدرات الروحيّة الموجودة في الخليقة الماديّة وبشكل خاص في جسد الإنسان الماديّ. هذا هو باختصار الجواب للذين يرون في الهدوئية موقفاً سلبيّاً ومزدوجاً حيال العالم. فالهدوئيّ ينفي لكي يؤكّد، ويعزل نفسه ليعود بشكل أفضل.

في جملة تلخّص جيداً العلاقة بين الهدوئيّ والمجتمع والعلاقة بين الصلاة الداخليّة والعمل الخارجيّ، كتب إيفاغريوس البنطي: "الراهب هو من، في عزلته عن كلّ شيء، يكون متّحداً بكلّ شيء"[٥٤]. الهدوئيّ ينفّذ عملاً انفصالياً: من الناحية الخارجيّة، عبر اعتزاله وتوحّده، وداخلياً بإقصائه كلّ فكر. غير أن أثر هذا الاعتزال هو اتّحاد الهدوئيّ، بشكل أوثق منه من ذي قبل، بالناس، وتحسّسه المتزايد لحاجات الآخرين، ووعيه الأدقّ لإمكانية وجود هذه الحاجات. وهذا ما يبدو بشكل لافت جدّاً، لدى كبار الشيوخ الروحيّين. على سبيل المثال، لقد عاش القديس أنطونيوس الكبير والقديس سيرافيم ساروفسكي خلال عشرات السنين في صمت وعزلة ماديّين مطبقين، ما سمح لهما – وهنا تكمن المفارقة الكبرى – بأن يكتسبا وضوحاً شديداً في الرؤية ورحمة فائقة. ولأنهّما تعلّما التوحّد استطاعا، فطرياً، أن يتماهيا مع الآخرين وأن يتعرّفا بسرعة إلى الفرادة الموجودة داخل كل إنسان. وكانا، أحياناً، يخاطبان بعض زوّارهما بكلمات قليلة غالباً ما كانت الشيء الوحيد الذي كان هؤلاء الزوار بحاجة إلى سماعه في تلك المرحلة الدقيقة من حياتهم.

يقول القديس إسحق السريانيّ إنّ اقتناء طهارة القلب أفضل من محاولة

٥٤– في الصلاة "Sur la prière", 124, in *De la prière à la perfection*, Migne (Les Pères dans la foi), 1992, p. 99.

هداية الأمم. وهو لا يريد بهذا أن يحتقر العمل الرسوليّ بل أن يقول إنّ الإنسان، ما دام لم يتوصّل إلى درجة معينة من الهدوء الداخليّ، فنجاحه في هداية أي إنسان يبقى ضعيف الاحتمال. وهذا ما يعبر عنه، بمنطق أمتن، تلميذ القديس أنطونيوس الكبير، الأنبا أموناس، بقوله: "لأنّهم مارسوا الهدوئيّة بعمق أوّلاً، امتلكوا قوة الله الساكن فيهم؛ وعندئذ أرسلهم الله بين البشر"(٥٥). وعلى الرغم من أنّ عدداً من النساك لا يعودون أبداً إلى العالم كرسل أو شيوخ روحيّين، بل يستمرّون طيلة حياتهم يتمرّسون على الصمت الداخليّ، فهذا لا يعني، بأيّ من الأحوال، أن تأمّلهم الخفيّ لا ينفع أو أنّهم هدروا حياتهم. بل هم يخدمون المجتمع لا بالعمل الفعليّ، بل بالصلاة؛ لا بما يفعلون، بل بما هم عليه؛ لا خارجيّاً، بل وجوديّاً. حتى إنّه يمكن لكلّ منهم القول، بحسب تعبير القديس مكاريوس الإسكندري (القرن الرابع)، "إنّني أحرس الجدران"(٥٦).

٥٥- F. Nau, *Patrologia Orientalis* XI, 1915, p. 433.

٥٦- Palladius, *Les moines du désert, Histoire lausiaque*, Desclée de Brouwer (Les Pères dans la foi) 1981, p.73.

ألفهرست

"ليس العالم بحاجة إلى أرثوذكسيّة باردة، حصريّة، تتّهم الآخر وتنغلق على ذاتها، بل إلى أرثوذكسيّة جريئة، مرحّبة، متسامحة وكريمة. وهذا كلّه نستطيع تحقيقه دون إضعاف تقليدنا أو تذويبه" (...)

"الاستخدام الصحيح للعقل (...) يدخل في التقليد وينسجم مع فكر الآباء (...) فالذين يدخلون إلى الأرثوذكسيّة يعتقدون أو يأملون أنّهم سيجدون الجواب الفوري، السريع والأكيد لجميع أسئلتهم، كما لو أنه ممنوع أن يوجد أي مجال للشك بعد ذلك. شخصياً، لا أعتقد أن هذه هي الأرثوذكسيّة الحقيقية. لأن ثمة نوعاً من اليقين لا يمكن أن تحوزه الكنيسة، بل لا يجب عليها أن تبحث عنه حتى. فروح الكنيسة هو روح اكتشاف لا روح تنزيه".

(كاليستوس وير)

* * *

"الملكوت الداخلي" مجموعة نصوص تدعونا لكي نتعلّم الغوص في داخلنا والعودة إلى ذواتنا والإصغاء والتوبة والصلاة ومحاربة الأفكار والأهواء. إنّ نصوص هذا الكتاب هي أشبه برحلة "فيلوكاليّة" في غمار محبة جمال المسيح الذي يخرجنا من الموت إلى الحياة.

